Pierre Rosanvallon

LA CONSAGRACIÓN DEL CIUDADANO

HISTORIA DEL SUFRAGIO UNIVERSAL EN FRANCIA

COLECCIÓN ITINERARIOS

INSTITUTO MORA

LA CONSAGRACIÓN DEL CIUDADANO

Historia del sufragio universal en Francia

Pierre Rosanvallon

Instituto
Mora

Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora

Hira de Gortari Rabiela
Director General

Hugo Vargas Comsille
Coordinador de Publicaciones

Traducción: Ana García Bergua

Portada: Juan Carlos Mena

© Editions Gallimard, 1992
Título original:
Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France

Primera edición en español, 1999
© Derechos reservados
conforme a la ley, 1999

Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora
Plaza Valentín Gómez Farías 12,
San Juan, Mixcoac
México, 03730, D.F.

ISBN 970-684-000-1

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 7

INTRODUCCIÓN: LA REVOLUCIÓN DE LA IGUALDAD 9

PRIMERA PARTE
EL MOMENTO REVOLUCIONARIO
LAS TRES HISTORIAS DEL CIUDADANO

I. El imperativo de inclusión 41
II. El individuo autónomo 97
III. El número y la razón 137

SEGUNDA PARTE
EL REPERTORIO DE LAS EXPERIENCIAS

I. La ciudadanía sin democracia 171
II. El orden de las capacidades 191
III. La república utópica 231

TERCERA PARTE
EL TIEMPO DE LA CONSOLIDACIÓN

I. El poder de la última palabra 273
II. La educación de la democracia 312
III. El trabajo de la universalización 360

CONCLUSIÓN: UN UNIVERSALISMO SINGULAR 409

LEGISLACIÓN DEL DERECHO AL SUFRAGIO DESDE 1789 421

FUENTES 427

ÍNDICE ONOMÁSTICO 433

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a aquellos que han querido leer y criticar la primera versión de mi trabajo: François Furet, Marcel Gauchet, Patrice Gueniffey, Françoise Melonio, Pierre Nora, Jacques Revel. Mi agradecimiento también para Marie-Madeleine Paccaud, que obró con toda su capacidad en microinformática y su atención para transcribir mi manuscrito.

INTRODUCCIÓN: LA REVOLUCIÓN DE LA IGUALDAD

UN HOMBRE, UNA VOZ

Un hombre, una voz. La ecuación simple se nos impone con la fuerza de la evidencia. La igualdad frente a la urna electoral es para nosotros la primera condición de la democracia, la forma más elemental de la igualdad, la base más indiscutible del derecho. A nadie se le ocurriría hoy negar la legitimidad del sufragio universal. Ciertamente todavía dudamos a veces sobre las fronteras de su ejercicio, cuando por ejemplo se debate la oportunidad de atribuir a los inmigrantes el derecho a participar en las elecciones locales. También nos preguntamos sobre las modalidades de su organización, cuando las formas de escrutinio se juzgan en función de su capacidad de producir una "buena representación". Pero el principio mismo de la igualdad política no se cuestiona. El que todos los individuos, cualesquiera que sean, tienen un peso idéntico en la decisión y la legitimación política se ha convertido para nosotros en un hecho evidente, una situación casi natural de la vida en sociedad. Y si las mujeres no votan, sin embargo, más que desde hace medio siglo, ésta es ya una historia muy lejana en nuestras cabezas, extraordinariamente distante. Nos remite a lo que se nos aparece como una especie de edad prehistórica de la sociedad moderna, casi incomprensible. El sufragio universal es, de ahora en adelante, la piedra angular obligatoria de todo sistema político. A tal punto que incluso los regímenes totalitarios o las dictaduras militares no se atreven a rechazarlo abiertamente. Casi siempre prefieren manipular, más que prohibir, y si suspenden su ejercicio, se apresuran a subrayar el carácter provisional de esta medida, proclamando con insistencia su virtuosa intención de preparar el regreso a una expresión más libre y más auténtica del pueblo.

Esta unanimidad es muy reciente. Durante la primera mitad del siglo XIX, para hablar tan sólo de este periodo, el principio del sufragio universal estaba lejos de pasar por algo tan evidente. Las elites liberales lo denunciaban como una amenaza de subversión de la política por las pasiones de la mayoría. Los conservadores temían que condujera a un gran desbarajuste social. Los socialistas sospechaban de la capacidad de independencia de las masas, a las que consideraban embrutecidas por el trabajo y alienadas por la religión. Los propios republicanos a menudo no creían en él más que con fe de carbonero. Las interrogantes sobre la oportunidad política y la validez filosófica de la extensión del derecho de sufragio a todos los individuos estuvieron también, durante largos decenios, en el centro de la vida intelectual, así como en los debates políticos. La cuestión del sufragio universal es, en el fondo, el gran tema del siglo XIX. Es alrededor de él que se polarizaron los fantasmas sociales, las perplejidades intelectuales y los sueños políticos. Amarró juntas todas las interrogantes sobre el sentido y las formas de la democracia moderna: las relaciones entre los derechos civiles y los derechos políticos, la legitimidad y el poder, la libertad y la participación, la igualdad y la capacidad. Si la democracia es a la vez un *régimen* (el poder del pueblo) y una *religión* (la celebración de una mítica sociedad de iguales), encuentra en la idea de sufragio universal su doble matriz, el lugar de expresión de su ambivalencia, el punto de tensión de su significado.

Hacer la historia del sufragio universal consiste en explorar este núcleo extraordinariamente denso, sumergirse en un problema que sobrepone la historia de un valor —el de la igualdad— a la historia de una institución. Es por ello necesario retornar al vigor de los debates pasados, resucitar la fuerza de las demandas, la violencia de los fantasmas, la suma de perplejidades, la potencia sorda de las negaciones que sacudieron al siglo XIX; retomar desde el interior el hilo de los argumentos y las reivindicaciones en torno de los cuales se entablaron los enfrentamientos. No existe historia posible del sufragio universal sin el esfuerzo prioritario de comprensión de las interrogantes lacerantes que su puesta en marcha pudo suscitar. Nosotros las medimos mal espontáneamente, pues hemos interiorizado, banalizado, vuelto aséptica la idea de igualdad política. Sin necesitar para ello ser marxistas, la consideramos implícitamente como una simple cualidad formal, que no toca el fondo del equilibrio de la sociedad, ni su definición esencial. No podemos comprender la historia del sufragio universal partiendo de esta banalización. Por el contrario, hay que medir la formidable ruptura intelectual que la idea de igualdad

política introdujo en las representaciones sociales de los siglos XVIIII y XIX.

Al contrario de lo que machaca perezosamente un buen número de buenos autores, el derecho al voto no es solamente una libertad formal, que podríamos oponer, a la par que la igualdad civil, a una concepción económica o social de la igualdad, considerada como más real. La igualdad política instaura, al contrario, un tipo inédito de relación entre los hombres, alejada de todas las representaciones liberales o cristianas que habían sostenido anteriormente el valor de igualdad en las sociedades occidentales. No existen por un lado la igualdad civil y la igualdad política —que se afirmarían con el surgimiento de las democracias liberales—, y por el otro la igualdad social, cuya búsqueda caracterizaría al socialismo. Por el contrario, la idea de igualdad política es la que resulta fuertemente específica y la que contrasta con las representaciones anteriores de la igualdad, incluso en el orden distributivo. Digámoslo muy esquemáticamente: la idea de igualdad política es tan ajena al universo del cristianismo, como al del liberalismo original. Ésta opera una revolución al interior mismo del orden liberal que se afirma a partir del siglo XVII. Efectivamente, el liberalismo se deriva en gran medida del mundo cristiano. Es imposible comprender a Hobbes, a Locke —o incluso antes de ellos, a los *monarchomaques*—,[1] sin partir del trabajo de naturaleza casi teológica que llevaron a cabo para pensar y fundar la libertad moderna. La igualdad civil, tal como se formula en el alba de nuestra modernidad, se deriva directamente del reconocimiento de que cada hombre es igual en dignidad ante Dios, y que su salvación es un asunto único ante sus ojos. La igualdad social procede del mismo fundamento. No hace más que prolongar la igualdad civil negativa, al afirmar la existencia de una deuda social y de los derechos que cada uno cobra a la sociedad. Derechos-libertades y derechos-creencias no son verdaderamente distintos si se comprenden de este modo. En el punto de partida, no se arraigan necesariamente en una afirmación del individuo. Adquieren sentido también en una representación orgánica de la sociedad. Es debido a que todos los hombres, a pesar de la diversidad de su condición social, son miembros de un solo cuerpo en que existen los deberes de la solidaridad, condición previa a la igualdad económica. La fuerza y la originalidad del cristianis-

[1] Escritores protestantes que se oponen al poder monárquico durante las guerras de religión. [N. de la T.]

mo han consistido en recomponer la idea de cuerpo social, en comprenderlo como una unidad de prójimos —de *socii*—, otorgándole un padre único: en concebirlo como una totalidad abarcadora sin exclusión a toda una población; en hacer de él un nuevo ser colectivo, llamado a transfigurar, ampliar y revolucionar las formas sociales heredadas. La igualdad civil y la igualdad económica proceden de una misma comprensión de la equivalente dignidad y del deseo de protección equivalente de los miembros de un cuerpo, que son interdependientes los unos de los otros. Pero la idea de *isocracia* es absolutamente exterior a esta fundación de derechos.

La igualdad política marca la entrada definitiva en el mundo de los individuos. Introduce un punto de no retorno. Afirma un tipo de equivalencia de calidad entre los hombres, en completa ruptura con las visiones tradicionales del cuerpo político. Sólo puede formularse en el marco de una visión atomística y abstracta de la formación de los lazos sociales. La igualdad política, en otros términos, sólo es concebible en la perspectiva de un individualismo radical, contrariamente a las otras formas de igualdad que pueden perfectamente acomodarse en una organización jerárquica o diferenciada de lo social. Ella establece un individualismo que marca una clara ruptura con el individualismo cristiano, trátese —para retomar las categorías de Louis Dumont— del "individualismo fuera del mundo" de los Padres de la Iglesia, o del "individualismo en el mundo" de Calvino.[2] La igualdad política acerca y anula lo más distinto que existe entre los hombres: el saber y el poder. Es la forma de igualdad más artificial y a la vez más ejemplar. No se manifiesta ni en las categorías de la justicia distributiva, ni en las de la justicia conmutativa. El sufragio universal es una especie de sacramento de la igualdad entre los hombres. A la manera de un signo frágil y a la vez apremiante, opera una revolución en la relación de los hombres entre sí. Es, indisociablemente, signo y realidad, camino señalado y realidad presente. La puesta en práctica del sufragio universal no constituye sólo, entonces, una etapa simbólica decisiva dentro de un movimiento que iría de la obediencia pasiva ante autoridades celosas, hacia la auto-institución social. Más bien representa un desenlace, la entrada a una nueva era de lo político, que cambia todas las percepciones anteriores de lo social, que entreabre algo inaudito y casi escandaloso —en el sentido etimológico del término— en la historia de la humanidad: la posibilidad de la aparición de una sociedad de iguales, en la cual los lazos sociales no serían resultado ni de la división del trabajo, ni de la asignación a cada uno de un lugar en un todo organizado, ni de la existencia previa de una creencia colectiva; una sociedad, en esencia, más allá del orden mercantil, así como del universo jerarquizado; una sociedad en la que la igualdad sería la condición inicial para la integración. Afirmar que cada uno cuenta como uno va mucho más lejos que proclamar simplemente el derecho a la dignidad, a la seguridad, a la subsistencia de las personas en tanto que éstas son miembros de un mismo cuerpo. A la pregunta planteada en 1871 por un publicista inquieto: "¿Es razonable poner en la misma balanza el voto de un Rothschild o de un Thiers con el de un barrendero?",[3] Clemenceau responde: "El principio del sufragio universal no permite ningún compromiso. Otorga el mismo derecho al sabio y al ignorante; lo otorga en virtud del derecho natural."[4] El sufragio universal inscribe así al imaginario social en un nuevo horizonte: el de una equivalencia a la vez inmaterial y radical entre los hombres. Es en cierto modo, un derecho "puro" que se sitúa completamente del lado de la definición de la norma y de la construcción de la relación social, y no un derecho protector o atributivo. En otras palabras, no es un derecho que constituya al sujeto definiendo, por ejemplo, el principio de autonomía individual o al organizar la separación entre lo privado y lo público, ni un derecho que proteja a la persona, miembro de un cuerpo. *El derecho al sufragio produce a la propia sociedad*; es la equivalencia entre los individuos lo que constituye la relación social. Es un derecho *constructivo*. El sufragio universal logra, en su sentido más profundo, la laicización del mundo occidental. Con él se opera la separación definitiva y completa del organicismo social, y se abre verdaderamente la era del individuo. ¿Se trata de una revolución de fachada, puramente "formal"? Esta crítica, teñida de decepción, y formulada a menudo, debe ser tomada al pie de la letra. La gran revolución de nuestro tiempo es la de la "democracia formal" que deja entrever, tras un halo de inquietud y de nostalgias, la misteriosa figura de una forma social inédita.

Si consideramos la historia de las instituciones liberales y democráticas, puede parecer que la institución del sufragio universal no ocupa más

[2] Véase L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, París, 1988.

[3] J. Guadet, *Du suffrage universel et de son aplication dans un monde nouveau*, París, 1871, p. 4.

[4] Citado por la feminista Hubertine Auclert en su artículo "Le féminisme et les croyances républicaines", *Le Radical*, 17 de septiembre de 1906.

que un lugar intermedio, incluso secundario. En un artículo que se volvió famoso por esta clase de comodidad tipológica que las ciencias sociales erigen muy fácilmente en instrumento de conocimiento, T. H. Marshall[5] ha distinguido tres etapas y tres formas de la realización de la ciudadanía: afirmación de los derechos civiles en el siglo XVIII (construcción del Estado liberal), conquista de los derechos políticos en el siglo XIX (reconocimiento del sufragio universal), organización de los derechos sociales en el siglo XX (establecimiento del Estado-benefactor). Válido a grosso modo para los casos inglés y americano, este esquema lo es mucho menos en lo que respecta a Alemania (donde el Estado-benefactor precedió en cierto modo al sufragio universal y al advenimiento del Estado liberal), o más aún, a Francia (donde los tres momentos coincidieron de hecho en el periodo revolucionario). Pero sobre todo posee el inconveniente de que sigue una cronología estrechamente institucional ahí donde es necesario poner en marcha una curiosidad de naturaleza filosófica. Esta diferencia es fundamental. Tomemos el caso del Estado-benefactor. Si hacemos a un lado las innovaciones bismarckianas de la década de 1880, ciertamente éste no se edifica en Europa sino hasta el siglo XX. Pero el principio del Estado-benefactor —el derecho a la asistencia pública— se aceptaba y reconocía desde hacía mucho tiempo. Desde el siglo XVIII se admitía la idea de derechos económicos al reconocer la naturaleza casi constitucional del problema de la pobreza. La distancia entre el principio y su institucionalización se entiende aquí simplemente en términos de historia social (el conflicto de clase por el reparto), o de técnicas organizativas (la adopción de sistemas de seguro facilitó, por ejemplo, la administración de los riesgos sociales). La institución del sufragio universal en la Francia de 1848, a la inversa, se adelantó con respecto a las costumbres: la crítica intelectual al derecho de sufragio sobrevivirá por varias décadas a su introducción. ¿La razón de este desfasamiento? Se debe a la radicalidad de la revolución que constituye la extensión del derecho al voto. Durante un largo periodo, todo ocurrió, como si el sufragio universal no debiera su existencia más que a un accidente de la historia. Se aceptaba como un hecho sin encontrarlo filosóficamente legítimo.

Con el riesgo de parecer paradójico, se puede incluso sostener la idea de que el sufragio universal introduce en la modernidad una ruptura mucho más profunda que la idea socialista. La resistencia al socialismo

[5] Véase T. H. Marshall, "Citizenship and social class" (1949), reproducido en *Class, citizenship and social development*, Anchor Books, Nueva York, 1965.

—definido muy toscamente como una sociedad redistributiva— ha sido muy viva, por supuesto, y estructuró durante más de un siglo el marco de la vida política y social. Pero lo que estaba en juego era esencialmente una oposición de clase. En principio, no se trataba de un rechazo filosófico o moral abierto a la disminución de las desigualdades. Los adversarios del socialismo han dirigido siempre su crítica a la inadecuación de los medios, mucho más que a la naturaleza de los fines.[6] Por otro lado, podemos constatar muy simplemente que la utopía de una sociedad económicamente igualitaria fue formulada mucho antes de que apareciera la idea de igualdad política. Sin remontarnos a Platón, vemos por ejemplo a numerosos utopistas del siglo XVIII, como Morelly, que imaginan con mucha audacia socializar la propiedad y nivelar las diferencias de fortuna, sin vislumbrar un solo instante en el que todos los hombres pudan tener el mismo peso en la decisión política. Por el contrario, el socialismo se inscribe sin dificultad en la visión cristiana de la igualdad. A comienzos de la década de 1830, pioneros como Buchez, Chevé, Pierre Leroux, conciben la ciudad del futuro a partir del universo cristiano. Al igual que el cristianismo, el socialismo quiso crear una *comunidad de hermanos*, mucho más que una *sociedad de iguales*. El proyecto socialista permaneció secretamente anclado a la visión nostálgica de un orden comunitario armonioso. Bajo formas evidentemente distintas en Fourier, Proudhon o Marx, soñó con resucitarlo llevando a cabo un mítico "socialismo primitivo", forma natural de organización de una humanidad incorrupta. La nueva sociedad no es sino la resurrección y la transformación de un mundo anterior a una caída, que el capitalismo habría precipitado. El socialismo, tal como fue formulado en el siglo XIX, nunca se fundó en la idea de una ruptura radical con la sociedad de cuerpos. Por el contrario, a causa de ello la Iglesia estuvo —durante mucho tiempo— mucho más opuesta, culturalmente, al individualismo absoluto que implicaba el sufragio universal, que a la exigencia de distribución reivindicada por el socialismo.[7] Al otro extremo de las referencias históricas, el sufragio

[6] Véanse, sobre este punto, los desarrollos de Albert Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Fayard, Paris, 1991.

[7] Recordemos que, cuando Pierre Leroux inventa la palabra "socialismo" en 1830, es para oponerla al individualismo más que al capitalismo. Véase A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Presses de la FNSP, París, 1986. Considérense también los términos clásicos en que Marx deplora la *abstracción* de una sociedad civil gobernada por el sufragio universal, oponiéndole el comunismo fundado en relaciones sociales reales (véase su *Crítica al derecho político hegeliano*).

universal rompe igualmente con la visión antigua de la democracia. En Roma o en Atenas, el ciudadano es miembro de una comunidad jurídicamente constituida, antes de ser un individuo dotado de derechos políticos propios.[8] En la democracia moderna, la ciudad de los iguales ya no se edifica en el seno de una división social primaria, reconocida y aceptada, en la que los *homoioi* se distinguían por el hecho mismo de su paridad aristocrática. Por el contrario, la moderna sociedad de la igualdad se funda en una equivalencia sin límites y sin discontinuidad del tejido social: ésta "concentra" en cierto modo la idea de igualdad en un espacio social totalmente denso, absolutamente compacto, que no reconoce más separación que aquella que lo constituye diferenciándolo del extranjero.

La historia del sufragio universal entreteje su trama con la del advenimiento del individuo y la realización de la igualdad. Se encuentra, por esta razón, en el centro del proceso de invención de las sociedades modernas. Es con ella y alrededor de ella que se diseñaron las primeras pruebas y los primeros esbozos de una sociedad de iguales. Imposible, entonces, reducir esta historia a una piadosa celebración de las etapas de una conquista en las cuales las fuerzas del progreso y la verdad vencerían poco a poco a las fuerzas de la reacción y al grueso de los prejuicios. Imposible también confundir en un mismo todo el derecho al sufragio y los procedimientos electorales. La expresión de "sufragio universal" es ciertamente ambigua, ya que puede remitir indistintamente a un derecho y a un procedimiento. Sin embargo, si llega a ocurrir que los dos elementos se crucen —por ejemplo, a finales del siglo XIX, cuando aquellos que no pueden oponerse ya al principio del sufragio universal buscan limitar su alcance e intentan modificar la forma de las elecciones—, no poseen la misma naturaleza. No podemos poner en el mismo terreno las historias del escrutinio de la lista, de la representación proporcional, o de la casilla electoral, con la del derecho al voto. Exclusivamente queremos concentrarnos en esta última, porque filosóficamente es más central, pero también porque sigue trabajando nuestro mundo silenciosamente. Si la cuestión de la igualdad política inaugura la historia moderna de lo político, sigue al mismo tiempo constituyendo un enigma y designando una

[8] Véanse particularmente, entre una muy vasta literatura, los señalamientos de M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, París, 1976, y de Ch. Bruschi, "Le droit de cité dans l'Antiquité: un questionnement pour la citoyenneté aujourd'hui" en *La Citoyenneté*, Fondation Diderot et Fayard, París, 1989.

labor por realizar. Si la institución del derecho al voto está ya establecida irreversiblemente, erigida en una evidencia, los principios que la fundan no han terminado, por su parte, de cuestionar nuestras prácticas y de sacudir nuestras certidumbres.

Retomar la historia del sufragio universal a partir de nuestras evidencias heredadas conduce a vaciarla de aquello que constituye su misterio, a quitarle toda su densidad filosófica, para reducirla a una pura historia social. Existe una manera de escribir la historia de las ideas o de las instituciones que apenas se distingue de la vieja concepción de la "historia batalla" y se limita tan sólo a aplicarla al campo de la política. La naturaleza de las fuerzas que se enfrentan no es la misma, pero es la misma visión de un enfrentamiento entre partidos o entre representaciones del mundo claramente identificadas y constituidas *a priori*, antes incluso de entrar en conflicto. Es una historia retrospectiva, que siempre se escribe en función del presente, partiendo de un punto de llegada, y que nunca sigue la concatenación de los acontecimientos como un experimento. Por el contrario, el método que deseamos seguir no tiene otra pretensión que comprender desde *el interior* las certidumbres, los tanteos o las cegueras que gobiernan la acción y la imaginación de los hombres. La historia intelectual de lo político encuentra ahí su especificidad en relación a la historia política tradicional, a la historia de las ideas o a la historia de las representaciones. ¿Significa esto que rechazamos la marcha de la historia social, prefiriendo el comercio de los grandes autores o de los oradores parlamentarios al del pueblo silencioso y sufriente? Ciertamente no. Pero los datos de la historia social sólo tienen sentido cuando se restituyen, se insertan en una historia más conceptual, que por su parte no se reduce al análisis de los grandes autores, incluso si éstos constituyen a menudo una vía de acceso privilegiada a la cultura política de su tiempo. La historia social y la historia conceptual tienen entre sí las relaciones que los tiempos ordinarios mantienen con los periodos de revolución. Los conflictos entre las fuerzas del progreso y la reacción, el pueblo y las elites, la gente de abajo y los detentadores del poder, el choque de intereses y de prejuicios, conforman en cierto modo lo cotidiano de la historia, repetido incansablemente y retomado a través de la sucesión de las figuras de la obediencia y la dominación, la libertad y la opresión. Pero este cotidiano sólo adquiere un sentido específico restituyéndolo a la transformación de las intituciones y los modos de pensamiento. Si no, el anacronismo amenaza permanentemente con insinuarse para perturbar el juicio. La historia intelectual de lo político se propone "sostener los dos extre-

mos de la cadena". Al buscar de manera permanente asir el punto de intersección de la lucha de los hombres con su representación del mundo, invita a comprender la política como el lugar de trabajo de la sociedad sobre sí misma. El objeto y el método son aquí indisolubles. No se trata entonces de hacer una simple "historia de las ideas", sino más bien de comprender las condiciones en las cuales se elaboran y se transforman las categorías en las que se refleja la acción, analizando cómo se forman los problemas, cómo atraviesan lo social, dibujando un cuadro de las posibilidades, y al delimitar sistemas de oposición y tipos de recusación. La historia política, en efecto, no podría ser comprendida como un desarrollo más o menos lineal, en el que se sucederían las conquistas y las derrotas para llegar a un fin de la historia, democracia celebrada o libertad organizada. No hay, en cierto sentido, una "historia hegeliana" de la política. Este tipo de enfoque responde solamente a lo que podría aparecer como una exigencia metodológica; también es coherente con la esencia misma de lo político, que consiste en un entramado de lo filosófico y lo factual, en una inclusión de lo social en lo conceptual y en una tentativa permanente de inventar el futuro disociando lo viejo de lo nuevo. Hacer la historia del sufragio universal es tratar de desanudar parte de esta madeja, durante el periodo constitutivo de la democracia moderna.[9]

LO VIEJO Y LO NUEVO

Si la historia del sufragio universal se despliega a todo lo largo del siglo XIX, ¿cuándo conviene iniciarla? ¿Con el decreto del 5 de marzo de 1848 que otorga el derecho de voto a todos los hombres mayores de 21 años? ¿Con la gran movilización republicana de la primavera de 1840, que se cristaliza por primera vez en torno al tema de la reforma electoral? ¿Con los debates y las instituciones del periodo revolucionario? ¿O es acaso necesario remontarse más río arriba, a las prácticas electorales ligadas a la convocación de los Estados Generales o a la organización de las antiguas libertades comunales, a la antigua consagración popular de los soberanos o incluso a las elecciones en la Iglesia? Y ¿qué límite conviene fijar, a cambio, para cerrar esta misma historia? ¿El de 1852, más allá del cual

[9] Esperamos también responder de este modo a la estimulante invitación de René Rémond en su artículo "Pour une histoire idéologique du suffrage universel. D'une utopie contestée au consensus relativisé" en *Itinéraires. Études en l'honneur de Léo Hamon*, Economica, París, 1982.

el derecho al sufragio no se volverá a cuestionar, después de que Napoleón III haya restablecido los derechos políticos restringidos por la infame ley del 31 de mayo de 1850? ¿El de 1913, cuando la instauración de la cabina electoral garantizó definitivamente la independencia del voto? ¿El de 1944, cuando el gobierno provisional extiende a las mujeres el derecho al sufragio? ¿O aun el de 1974, cuando la edad de votar bajó a los 18 años?

No se trata aquí de operar una elección convencional, efectuada a discreción del historiador, quien define soberanamente los límites de su tema. Ya que el fondo y la forma son inseparables, en este asunto desde el punto de partida y hasta el punto de llegada, elegir un origen *a priori* del comienzo de la investigación, es despojar demasiado rápidamente a la cuestión del sufragio universal de una parte del enigma que encierra, la incertidumbre sobre el establecimiento de sus límites: es más bien de ahí donde conviene hacer partir la reflexión, admitiendo tal vez que la noción misma de punto de partida puede extraviar; que no siempre hay un acontecimiento fundador en la historia, sino más bien la conformación de coyunturas políticas e intelectuales que amplían el campo de las posibilidades, que desencadenan nuevos conflictos y hacen surgir interrogantes inéditas. No hay más vía que el tanteo para descifrar estas coyunturas y encontrar una línea divisoria entre algo que sería lo "viejo" y lo que sería lo "nuevo". Hacer la historia del sufragio universal es en principio deslizarse en un problema para continuar el trabajo desde su interior, y no detectar en una especie de misterioso germen democrático inicial cuyo crecimiento y madurez tendríamos que relatar, a menos, que sólo quisiéramos trazar una banal historia institucional del derecho al voto. Se trata más bien de entrar en una cuestión, que de fijar *a priori* un punto de partida. ¿La primera cuestión? Tratar de localizar los puntos de oscilación y de diferenciación dentro del campo "elecciones-soberanía del pueblo" para fragmentarlo, en el sentido en que se rompe un núcleo para analizar mejor su materia. En el polo opuesto a una plana historia intelectual, existe efectivamente el riesgo de extender la reflexión sobre la igualdad política hasta diluirla en un fresco demasiado vasto del movimiento de la idea democrática desde la Atenas antigua.

Primera observación: la existencia de elecciones y la afirmación de la soberanía del pueblo no conducen automáticamente a la consagración del individuo-elector que conocemos. El hecho electoral, lo sentimos en efecto intuitivamente, no tiene el mismo sentido cuando el pueblo, reunido en la plaza de la catedral de Reims, es invitado a gritar *Vivat rex*

a la llegada de un nuevo soberano, que cuando se trata de elegir libremente entre varios candidatos. Consentir y elegir no son actos de la misma clase, las modalidades de cada uno de ellos pueden además variar considerablemente. Por otro lado, es claro que la soberanía del pueblo no tiene el mismo contenido cuando es afirmada por Rousseau que cuando la invocan los teólogos escolásticos. Estos son los primeros equívocos que hay que tratar de dilucidar antes de entrar en la historia de la igualdad política. En principio, la idea de soberanía del pueblo. No se puede concebir un individuo-elector fuera de su terreno, y esta es una condición "filosófica" necesaria para la expresión del derecho al sufragio. La vemos consolidarse a partir del siglo XVI, sobre el fondo de las guerras de religión y de resistencia al absolutismo, alrededor de tres polos: los *monarchomaques*, los escritores protestantes que se oponen al poder real durante las guerras de religión; los partidarios de la Fronda que denuncian a Mazarino; después, a finales del siglo XVII, los polemistas protestantes que someten a juicio al absolutismo. Algunos libros clásicos resumen cómodamente las etapas de este movimiento de afirmación de los derechos del pueblo frente al poder real: el *Vindiciae contra tyrannos* (1581), atribuido a Duplessis-Mornay;[10] el *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy* (1652), de Claude Joly,[11] y las *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone* (1686-1689), publicadas por Jurieu.[12] Veamos brevemente a dónde nos llevan.

El *Vindiciae contra tyrannos* es innegablemente el más escandaloso de los panfletos políticos publicados tras la masacre de San Bartolomé. Ahí se encuentra formulada por primera vez una teoría del contrato[13] y expresada la doctrina de la soberanía del pueblo, junto con la de la subordinación del poder real. El autor forja toda una serie de fórmulas que serán retomadas en seguida en una multitud de panfletos. "Hay infinitud de pueblos que viven sin rey: pero no podríamos imaginar un rey sin pueblo", se lee ahí, por ejemplo.[14] O también: "El pueblo no muere jamás, mientras que los reyes se van del mundo unos tras otros. Ya que al igual que el curso continuo del agua da al río una duración perpetua, así la revolución del nacimiento y de la muerte hace al pueblo inmortal."[15] El rey, recalca Duplessis-Mornay a lo largo de las páginas, "no es señor de las leyes", y su dignidad no es signo más que de un cargo y un servicio.[16] Los mismos temas y las mismas fórmulas son retomados más tarde, en el momento de la Fronda, dentro de la masa de pequeños libelos —las *mazarinades* o folletos contra Mazarin— que se publican entre 1648 y 1652.[17] El libro de Claude Joly sistematizará su argumentación. "Los reyes no han sido hechos sino para los pueblos, escribe. Ya que en todos los tiempos ha habido pueblos sin reyes, pero nunca reyes sin pueblos."[18] A finales del siglo, Jurieu prolonga esta crítica en términos que anuncian directamente a Rousseau. No se conforma, como sus predecesores, con afirmar la soberanía del pueblo y la existencia necesaria

[10] Esta obra —que a veces se atribuye a Hubert Languet o más a menudo a Duplessis-Mornay— ha sido traducida al francés bajo el título *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince* (1581) [*Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*]. Nosotros lo citamos en esta traducción francesa (reproducción Edhis, París, 1977).

[11] Título completo: *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institutiim du roy contre la fausse et pernicieuse politique du cardinal Mazarin.* [*Libro de máximas verdaderas e importantes para la institución del rey contra la falsa y perniciosa política del cardenal Mazarino.*] Lo citamos en su segunda edición de 1663. Sobre Joly, véase el estudio de J. B. Brissaud, *Études de droit public. Un libéral au XVIIe siècle, Claude Joly (1607-1700)*, París, 1898.

[12] También se puede leer de él *La politique du clergé en France* (1681).

[13] Hay que señalar la publicación, algunos años antes del *Vindiciae contra tyrannos, op. cit.*, del texto de Jean Coras —el célebre juez del proceso de Martin Guerre—, *Question politique: s'il est licite aux sujets de capituler avec leur prince*, redactado hacia 1569 (véase la edición crítica de M. Kingdon, Droz, Ginebra, 1989). Es el único gran texto sobre el derecho de resistencia publicado antes de la noche de San Bartolomé. Sobre estos primeros esbozos de teoría del contrato, véase H. Morel, "La théorie du contrat chez les monarchomaques" en *Mélanges Henri Morel*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1989, que insiste en la diferencia entre el contrato de los *monarchomaques* y el de Rousseau. Remitirse igualmente a R. A. Jackson, "Kingship and *Consensus populi* in sixteenth century France", *Journal of Modern History*, vol. XLIV, núm. 2, junio de 1972; a Q. Skinner, *The foundations of modern political thought*, Cambridge University Press, 1978, 2 vols., y a los libros menos recientes pero siempre útiles de P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Vrin, 3a. ed., París, 1977, y de G. Weil, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion* (1891), nueva ed., Slatkine, Ginebra, 1971.

[14] *Vindiciae contra tyrannos, op. cit.*, p. 106.

[15] *Ibid.*, p. 125.

[16] Una parte de los miembros de la Liga terminará también, paradójicamente, por adoptar, por despecho, a estos temas "predemocráticos". Véase por ejemplo el célebre panfleto de François de Cromé, *Dialogue d'entre le maheustre et le manant*, de 1593 (ed. crítica de P. Ascoli, Droz, Ginebra, 1977). Sobre estos *monarchomaques* liguistas": F. J. Baumgartner, *Radical reactionnaries: the political thought of french Catholic League*, Droz, Ginebra, 1976; S. Rials, "Aux origines du constitutionalisme écrit: réflexions en marge d'un projet constitutionnel de la Ligue (1588)", *Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique*, núm. 8, 1989.

[17] Véase la compilación de *mazarinades, La Fronde, Contestation démocratique et misere paysanne*, Édhis, París, 1983, sobre todo el primer volumen, dedicado a la oposición propiamente política y a la expresión de las ideas democráticas. Para una interpretación reciente, véase Ch. Jouhaud, *Mazarinades, la Fronde des mots*, Aubier, París, 1985.

[18] Claude Joly, *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy, op. cit.*, p. 131.

de un pacto mutuo entre el príncipe y el pueblo,[19] sino que afirma el carácter definitivo de esta soberanía: "Es necesario, escribe, que exista en las sociedades cierta autoridad que no necesite tener la razón para validar sus actos; ahora bien, esta autoridad no se halla más que en los pueblos."[20] Era difícil ir más lejos en la crítica del poder real tradicional. ¿Nos encontramos, por ello, con estos diferentes autores, de camino al universo del *Contrato social*? Una larga tradición de la historia de las ideas políticas lo ha sostenido, como si la filiación fuera evidente. Desde la primera mitad del siglo XIX, algunos historiadores señalado la antigüedad de las instituciones y de las ideas democráticas para tratar de exorcizar la amenazante novedad del advenimiento del sufragio universal. Charles Labbitte publica en 1841 *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Guizot edita en 1851 su curso *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Augustin Thierry da a la luz en 1858 su *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers État*. La mayoría de los manuales de historia de las ideas políticas han pegado en el mismo clavo para hacer de los autores que hemos citado brevemente, precursores de Rousseau, como si un mismo hilo condujera de las *Vindiciae contra tyrannos* al *Contrato social*. En 1876, vemos incluso a Dufaure, entonces presidente del Consejo, referirse a Jurieu, ante la tribuna de la Asamblea, para justificar el derecho de disolución como una forma de recurrir al arbitraje último del pueblo.

Entre los *monarchomaques* o en Jurieu encontramos, ciertamente, un lenguaje político que puede parecer extremadamente moderno. A pesar de su radicalismo, siguen encontrándose en un universo intelectual en el que no hay lugar para la figura del *ciudadano-elector*. En ellos, la referencia a la soberanía del pueblo es más política que filosófica. Es una soberanía-autorización cuyo sentido estriba en limitar las prerrogativas del rey. No se inscribe, de ninguna manera, en una perspectiva de *autogobierno*, de gobierno del pueblo. Este horizonte no es el de la autoins-

[19] Véanse particularmente sus cartas 16 y 17, fechadas el 15 de abril de 1689 y el 1 de mayo de 1689. "De la fuerza de los soberanos, de su origen y sus límites". Sobre Jurieu, consúltese Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, París, 1917, y *Les précurseurs français de la tolérance au XVII siècle*, París, 1881; R. Lureau, *Les doctrines politiques de Jurieu (1637-1713)*, Burdeos, 1904. Un buen libro, más reciente: G. H. Dodge, *The political theory of the huguenots of the dispersion with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu*, Columbia University Press, Nueva York, 1947.

[20] Carta 18, del 15 de mayo de 1689, citada por Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, p. 142.

titución social, con que se relaciona a Rousseau. La idea moderna de ciudadanía está ausente por completo. Además, Jurieu distingue explícitamente la fuente de la soberanía y su ejercicio. "El *ejercicio* de la soberanía que depende de uno solo, escribe, no impide que la soberanía esté en el pueblo como su *fuente* e incluso su primer súbdito."[21] En Jurieu, la noción de soberanía es pasiva, no es activa. Cumple una función principalmente crítica: denunciar el absolutismo, la intolerancia religiosa y los abusos de poder del rey. Al contrario de Rousseau, no concibe el contrato como creador de un hecho social. El contrato entre el pueblo y el rey no adquiere sentido más que en relación con un contrato original entre Dios, el rey y el pueblo. La sociedad sigue entendiéndose como dotada de una consistencia propia y natural, una existencia anterior a la del príncipe.

Jurieu, al igual que Joly o los *monarchomaques*, continúa de hecho situándose en el marco de una visión escolástica tradicional de la política. Por más que apela a Locke, su universo intelectual global sigue siendo el de Santo Tomás de Aquino.[22] *Salus populi, suprema lex esto*: "La salud del pueblo es la ley soberana", dice Jurieu en una fórmula que pertenece al lenguaje tomista y aristotélico. Para él, la referencia al *bien común* es la que es determinante, y de ningún modo la idea de que el individuo tenga derechos políticos. La noción de pueblo soberano hunde sus raíces en toda una tradición de la teología política medieval. Es este viejo fondo el que se reactiva a partir de finales del siglo XVI. Para Santo Tomás de Aquino, la institución política sigue perteneciendo al derecho humano, incluso si la idea de poder viene de Dios. En ausencia de un legislador designado por la divinidad, el poder legislativo pertenece a toda la multitud, o a aquel que la representa. Un siglo más tarde, Marsile de Padua tematiza este enfoque en su *Defensor pacis*, ofreciendo una primera teoría global de la política secular. No es tanto que anuncie a Rousseau, sino que prolonga a Aristóteles, cuando estima que "la causa eficiente, primera y específica de la ley es el pueblo, o el conjunto de los ciudadanos".[23] Así,

[21] Citado por Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, p. 37.

[22] Es importante señalar que los *monarchomaques* son también mucho más cercanos de los escolásticos que de Calvino en su manera de pensar la política. Entre ellos existe un divorcio innegable, que se explica "tácticamente", entre su teología y su filosofía política. En efecto, Calvino subraya permanentemente el carácter divino del poder, y se encuentra en el lado opuesto de todas las teorías del contrato social (véase M. É. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Slatkine, Ginebra, 1970), nueva edición.

[23] Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix* (1324), ed. crítica de J. Quillet, Vrin, París, 1968, p. 110.

de un pacto mutuo entre el príncipe y el pueblo,[19] sino que afirma el carácter definitivo de esta soberanía: "Es necesario, escribe, que exista en las sociedades cierta autoridad que no necesite tener la razón para validar sus actos; ahora bien, esta autoridad no se halla más que en los pueblos."[20] Era difícil ir más lejos en la crítica del poder real tradicional. ¿Nos encontramos, por ello, con estos diferentes autores, de camino al universo del *Contrato social*? Una larga tradición de la historia de las ideas políticas lo ha sostenido, como si la filiación fuera evidente. Desde la primera mitad del siglo XIX, algunos historiadores señalado la antigüedad de las instituciones y de las ideas democráticas para tratar de exorcizar la amenazante novedad del advenimiento del sufragio universal. Charles Labbitte publica en 1841 *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Guizot edita en 1851 su curso *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Augustin Thierry da a la luz en 1853 su *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers État*. La mayoría de los manuales de historia de las ideas políticas han pegado en el mismo clavo para hacer de los autores que hemos citado brevemente, precursores de Rousseau, como si un mismo hilo condujera de las *Vindiciae contra tyrannos* al *Contrato social*. En 1876, vemos incluso a Dufaure, entonces presidente del Consejo, referirse a Jurieu, ante la tribuna de la Asamblea, para justificar el derecho de disolución como una forma de recurrir al arbitraje último del pueblo.

Entre los *monarchomaques* o en Jurieu encontramos, ciertamente, un lenguaje político que puede parecer extremadamente moderno. A pesar de su radicalismo, siguen encontrándose en un universo intelectual en el que no hay lugar para la figura del *ciudadano-elector*. En ellos, la referencia a la soberanía del pueblo es más política que filosófica. Es una soberanía-autorización cuyo sentido estriba en limitar las prerrogativas del rey. No se inscribe, de ninguna manera, en una perspectiva de *autogobierno*, de gobierno del pueblo. Este horizonte no es el de la autoins-

[19] Véanse particularmente sus cartas 16 y 17, fechadas el 15 de abril de 1689 y el 1 de mayo de 1689. "De la fuerza de los soberanos, de su origen y sus límites". Sobre Jurieu, consúltese Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, París, 1917, y *Les précurseurs français de la tolérance au XVII siècle*, París, 1881; R. Lureau, *Les doctrines politiques de Jurieu (1637-1713)*, Burdeos, 1904. Un buen libro, más reciente: G. H. Dodge, *The political theory of the huguenots of the dispersion with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu*, Columbia University Press, Nueva York, 1947.

[20] Carta 18, del 15 de mayo de 1689, citada por Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple, op. cit.*, p. 142.

titución social, con que se relaciona a Rousseau. La idea moderna de ciudadanía está ausente por completo. Además, Jurieu distingue explícitamente la fuente de la soberanía y su ejercicio. "El *ejercicio* de la soberanía que depende de uno solo, escribe, no impide que la soberanía esté en el pueblo como su *fuente* e incluso su primer súbdito."[21] En Jurieu, la noción de soberanía es pasiva, no es activa. Cumple una función principalmente crítica: denunciar el absolutismo, la intolerancia religiosa y los abusos de poder del rey. Al contrario de Rousseau, no concibe el contrato como creador de un hecho social. El contrato entre el pueblo y el rey no adquiere sentido más que en relación con un contrato original entre Dios, el rey y el pueblo. La sociedad sigue entendiéndose como dotada de una consistencia propia y natural, una existencia anterior a la del príncipe.

Jurieu, al igual que Joly o los *monarchomaques*, continúa de hecho situándose en el marco de una visión escolástica tradicional de la política. Por más que apela a Locke, su universo intelectual global sigue siendo el de Santo Tomás de Aquino.[22] *Salus populi, suprema lex esto*: "La salud del pueblo es la ley soberana", dice Jurieu en una fórmula que pertenece al lenguaje tomista y aristotélico. Para él, la referencia al *bien común* es la que es determinante, y de ningún modo la idea de que el individuo tenga derechos políticos. La noción de pueblo soberano hunde sus raíces en toda una tradición de la teología política medieval. Es este viejo fondo el que se reactiva a partir de finales del siglo XVI. Para Santo Tomás de Aquino, la institución política sigue perteneciendo al derecho humano, incluso si la idea de poder viene de Dios. En ausencia de un legislador designado por la divinidad, el poder legislativo pertenece a toda la multitud, o a aquel que la representa. Un siglo más tarde, Marsile de Padua tematiza este enfoque en su *Defensor pacis*, ofreciendo una primera teoría global de la política secular. No es tanto que anuncie a Rousseau, sino que prolonga a Aristóteles, cuando estima que "la causa eficiente, primera y específica de la ley es el pueblo, o el conjunto de los ciudadanos".[23] Así,

[21] Citado por Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple, op. cit.*, p. 37.

[22] Es importante señalar que los *monarchomaques* son también mucho más cercanos de los escolásticos que de Calvino en su manera de pensar la política. Entre ellos existe un divorcio innegable, que se explica "tácticamente", entre su teología y su filosofía política. En efecto, Calvino subraya permanentemente el carácter divino del poder, y se encuentra en el lado opuesto de todas las teorías del contrato social (véase M. É. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Slatkine, Ginebra, 1970), nueva edición.

[23] Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix* (1324), ed. crítica de J. Quillet, Vrin, París, 1968, p. 110.

es indispensable distinguir entre una concepción moderna y una concepción antigua de la soberanía del pueblo. En el primer caso, ésta se articula claramente en un principio de autonomía, que lógicamente desemboca en la cuestión del derecho al voto. En el segundo, la noción de soberanía del pueblo está asociada principalmente a la temática del *derecho de resistencia a la tiranía*. Esta cuestión se vuelve central en el pensamiento político medieval tardío.[24] Santo Tomás de Aquino, Gerson, Oresme, Guillermo d'Ockham, Marsile de Padua, erigen al tirano en figura radicalmente negativa del poder soberano. Si ellos se conforman con inferir de ella que es legítimo resistir al tirano y derrocarlo, otros autores como Jean de Salisbury, llegan a justificar el tiranicidio.[25] Los *monarchomaques* se inscriben en el marco de esta reflexión. Continúan definiendo al tirano de manera muy medieval, como una "potencia desbordada", y retoman la distinción entre el tirano por usurpación y el tirano de hecho. El debate sobre el derecho de resistencia ocupa la mitad del *Vindiciae contra tyrannos* y constituye toda la materia de la célebre obra de Teodoro de Bèze, el brazo derecho de Calvino, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1575).[26] La denuncia del poder absoluto es, por otro lado, muy ambivalente en esta literatura. Posee acentos a menudo más aristocráticos que democráticos. Si Jurieu puede parecer en ciertos aspectos el más cercano a Rousseau, vemos en la misma época al autor anónimo de *Soupirs de la France esclave* —el otro gran clásico de la crítica al absolutismo— reprochar a Luis XIV el haber borrado la distinción entre las órdenes. "En el gobierno presente, escribe, todo es 'pueblo'. No sabemos ya lo que es calidad, distinción, mérito y nacimiento. La autoridad real ha subido tan alto, que todas las distinciones desaparecen, todas las Luces son absorbidas. Ya que en la altura a que se ha colocado el monarca, todos los humanos no son sino el polvo bajo sus pies."[27] Al fustigar al absolutismo, lo que deploran realmente muchos de estos autores es el nivelamiento de los rangos. Retroceden hacia la imagen mítica de una monarquía feudal bien ordenada, y no esbozan la figura de una sociedad de individuos iguales. En el *Franco-Gallia* de Hotman, uno de los grandes textos de la literatura *monarchomaque*, la alternativa ante el poder tiránico consiste en reducir "nuestro Estado corrompido, como una música desafinada, a aquel bello y antiguo acorde que fue en tiempos de nuestros padres".[28] Hotman será, por otra parte, un feroz adversario del derecho romano unificador, al defender vigorosamente el pluralismo de las antiguas costumbres. Su perspectiva es, en el fondo, la de una especie de "racionalización de la Constitución medieval".[29] Un siglo más tarde, toda una porción de quienes se oponen al gobierno de Luis XIV volverá a encontrar acentos similares en Boulainvilliers o el duque de Saint-Simon.[30] Al igual que Hotman, este último ve en la desaparición de las antiguas órdenes la raíz del absolutismo, cuando habla de "esta lepra de usurpación y de igualdad que seduce y confunde todos los estados y todas las condiciones".[31] Simétricamente, a sus ojos el remedio aparece con facilidad: "Será de la destrucción de esta horrible confusión o de la reparación en los diferentes grados entre los franceses que depende todo el resto del restablecimiento de la monarquía."[32] La crítica liberal al poder se hace en nombre de un orden pasado que hay que restaurar, y no de una revo-

[24] Véase, sobre el tema del tiranicidio, J. Fr. Juilliard, "Recherches sur l'idée de tyrannicide dans l'Antiquité et l'Occident médiéval", París, 1965, 2 vols. (mecanografiado; tesis de derecho depositada en la biblioteca Cujas), y J. Quillet, "Tyrannie et tyrannicide dans la pensée politique médiévale tardive (XIV-XV siècle)", *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Centro de publicaciones de la Universidad de Caen, núm. 6, 1982. Remitirse igualmente a los muy sugerentes desarrollos de Roland Mousnier sobre el tiranicidio en su relación con la consolidación de la monarquía absoluta, en su obra *L'assassinat d'Henri IV. 14 mai 1610*, Gallimard, París, 1964.

[25] Leemos así en el *Polycraticus*: "El tirano es una imagen de Lucifer [...] debe ser muerto la mayoría de las veces [...] No sólo está permitido matar a un tirano, sino que es una acción conveniente y justa [...]. Sin embargo, cuando los sacerdotes toman el personaje de tiranos, no está permitido alzar contra ellos la espada material, a causa del respeto que se debe al sacramento."

[26] Véase la nueva edición crítica de R. M. Kingdon, Droz, Ginebra, 1970. Kingdon demuestra bien en su prefacio que la tesis del derecho de resistencia puede inscribirse en perspectivas muy diferentes. Si los jefes anabaptistas de la guerra de los Campesinos justificaban en su nombre la insurrección popular, los *monarchomaques* contemplaban una resistencia "constitucional", en la cual la resistencia al poder legítimo no puede ser asunto más que de oficiales o de instituciones que participen de la autoridad gubernamental. Véase también, sobre este punto, Julian H. Franklin, ed., *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century: three treatises by Hotman, Beza, and Mornay*, Pegasus, Nueva York, 1969.

[27] *Les soupirs de la France esclave qui aspire a la liberté* (1689), segunda memoria, "De l'oppression des peuples", fechada el 15 de septiembre de 1689.

[28] Prólogo, de la edición francesa de 1574 (reproducción Édhis, París, 1977), p. 9. Sobre Hotman, véase D. R. Kelley, *François Hotman. A revolutionary's ordeal*, Princeton University Press, 1973.

[29] Expresión empleada por J. H. Franklin en su libro *Jean Bodin and the sixteenth century revolution in the metodology of law and history*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.

[30] Véase, sobre este punto, el buen libro de L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV, the political and social origins of the french enlightenment*, Princeton University Press, 1965.

[31] Saint-Simon, "Projets de rétablissement du royaume de France" en *Écrits inédits*, París, 1881-1893, t. IV, p. 198.

[32] *Ibid.*, p. 199.

lución por venir.[33] "No es la democracia, es la aristocracia la que inventó el pensamiento liberal", resume justamente Denis Richet.[34] El pueblo al que se refieren estos enemigos del absolutismo, se sigue entendiendo de manera tradicional como la recapitulación de la estructura social. Piensan en términos de *pueblo-cuerpo social* y no en términos de *pueblo-suma de individuos*.[35] En lo que atañe a la cuestión de "lo que se entiende por noción de pueblo", el autor del *Vindiciae contra tyrannos* advierte:

> Veo que aquí se me hará una objeción. Qué, diréis vosotros, ¿será necesario que todo un populacho, aquella bestia que lleva un millón de cabezas, se amotine y acuda en desorden para poner orden en lo que está arriba? ¿Qué tino hay en una multitud desbocada? ¿Qué consejo y qué prudencia para ocuparse de los asuntos? Cuando hablamos de todo el pueblo, entendemos con esta palabra a aquellos que poseen una autoridad dada por el pueblo, a saber, los magistrados que son inferiores al rey y que el pueblo ha delegado, o establecido de cualquier manera que sea, como del imperio y controladores de los reyes, y que representan a todo el cuerpo del pueblo.[36]

Este universo intelectual es doblemente ajeno al del individualismo democrático: desde el punto de vista de la concepción del sujeto político (el pueblo-cuerpo y no el individuo), al igual que desde el del sentido

[33] Entre la manía por lo antiguo de los *monarchomaques*, alabando a los antiguos Estados generales y queriendo resucitar una mítica monarquía electiva, y la mítica celebración, por parte de Augustin Thierry de las antiguas libertades municipales, se conforma una misma corriente. Como si hubiera sido necesario exorcizar como insostenible la idea de una instauración radical de lo nuevo en la política.

[34] Denis Richet, "La monarchie au travail sur elle-même" en K. Baker (comp.), *The french revolution and the creation of modern political culture*, vol. 1: *The political culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford, 1987.

[35] Ahí, otra vez, la marca aristotélica y medieval es determinante, por supuesto. Un autor como Suárez explica así, que "hay que pensar en una multitud de hombres de dos maneras diferentes". Se los puede considerar, explica, ya sea como "reunidos voluntariamente en un solo cuerpo político", o bien como "un simple agregado de gente". Para él, si la gente no constituye más que un agregado, no forma un cuerpo político, y por lo tanto no se puede vislumbrar que tenga el poder de hacer leyes. Este poder sólo pertenece al pueblo formado como cuerpo político, y no a las simples reuniones de individuos (citado por Q. Skinner, *The foundation of modern political thought*, *op. cit.*, t. II, p. 181). En la óptica pueblo-cuerpo social, señalémoslo, la cuestión de la representación se plantea, en efecto, en términos particulares, ya que la representación como función política se inscribe en la estructura misma del cuerpo social. Al mismo tiempo que afirma que el verdadero legislador es el pueblo, Marsile de Padua, basándose en Aristóteles, estima por ejemplo que ese pueblo está naturalmente representado por su *pars valentior* o su *sanior pars*.

[36] *Vindiciae contra tyrannos*, *op. cit.*, pp. 61-62.

de la soberanía popular (el consentimiento, y no el autogobierno). Los hábitos de la representación y de la elección que se introducen en este universo remiten igualmente a un enfoque antiguo de lo político. En Hotman, por ejemplo, el procedimiento electoral se relaciona con los orígenes de la constitución de la monarquía, cuando se suponía que el rey debía obtener el asentimiento de los caballeros o de los magistrados —o de los Estados— que representaban al reino. La perspectiva de su crítica del absolutismo sigue siendo, claramente, la de una *restauración*. El carácter antiguo del pensamiento político de los *monarchomaques* se vuelve a manifestar en el hecho de que ellos se inscriben siempre en la perspectiva medieval del gobierno mixto, en la cual la buena monarquía se entiende como aquella que incorpora a su funcionamiento los principios tomados del gobierno popular y de los elementos aristocráticos. El mundo del individualismo democrático y el que podríamos calificar de liberalismo "arcaico" son así rigurosamente distintos.

Ya que las mismas palabras y los mismos temas parecen dibujar referencias comunes en los *monarchomaques* y los republicanos del siglo XIX, el gran riesgo que corre el historiador es el del anacronismo. La idea actual de sufragio universal no existe en el siglo XVI o en el XVII, ni siquiera cuando se habla de soberanía del pueblo o de monarquía electiva. El anacronismo es resultado de un verdadero achatamiento conceptual. Pero éste no proviene de la falta de atención o la pereza del espíritu, sino que se apoya principalmente en la tentación permanente de reducir la historia de lo político a la historia social. Visión simple de una historia milenaria de la libertad y la opresión, en la cual sólo el contexto variaría, pero no los términos, quedando unidos por una misma lucha los revolucionarios de 1848 con Espartaco, el proletario moderno con el esclavo de antaño, el ciudadano elector con el habitante de la comuna medieval.

Una confusión análoga entre lo viejo y lo nuevo se puede encontrar en materia de elecciones. Ciertamente los franceses no esperaron a 1789 o a 1848 para comenzar a nombrar jefes o responsables. El procedimiento electoral como modo de designación y de legitimación de una autoridad religiosa o secular es muy antiguo. Sin hablar de las asambleas nacionales en la Galia romana,[37] podemos pensar en las elecciones de obispos y de abades en la Iglesia, así como en la vieja *electio* de los reyes. ¿Pero es necesario considerar, por ello, que ahí estaría un primer esbo-

[37] Véase P. Viollet, *Histoires des institutions politiques et administratives de la France*, Paris, 1890, t. I.

zo del procedimiento electoral moderno? Toda una tradición política surgida del siglo XIX lo ha sostenido, buscando en la historia de las instituciones primitivas —políticas o religiosas— una justificación a las reivindicaciones modernas. Basta pensar, por ejemplo, en la obra muy representativa de Pierre Leroux, *De l'origine démocratique du christianisme*.[38] Basta, sin embargo, un examen, incluso muy breve, de las antiguas elecciones eclesiásticas y políticas para comprender que son completamente ajenas al universo individualista-democrático contemporáneo.

Tomemos primero el caso de las elecciones eclesiásticas. Desde los primeros siglos de la era cristiana, los Padres de la Iglesia y los Concilios habían afirmado que la vía de la elección era la que convenía mejor para designar a los obispos y los abades, habiéndose servido de ella incluso los apóstoles para otorgar cargos subalternos. Según formas muy variables, este principio de la *electio* había permanecido vigente hasta que la constitución de los beneficios eclesiásticos condujera prácticamente a hacerlo caer en desuso, al ratificar el concordato de 1516 entre Francisco I y León X, el nombramiento de los obispos por el rey y su institución por el papa.[39] Pero esta *electio* difiere profundamente de lo que hoy entendemos por "elección". En principio, el término no implica nada preciso en lo que respecta al número y a la calidad de los participantes en el procedimiento de designación. *Electio* significa "selección", más que "elección", propiamente dicha. Incluso cuando es el pueblo el convocado, lo es en tanto que cuerpo, como totalidad y no como yuxtaposición de individuos. Por otra parte, la idea de contar voces es totalmente desconocida.[40] Los obispos se eligen por unanimidad y por aclamación, *plebe praesente*, "en presencia del pueblo". La intervención global de este último tiene la función de dar un consentimiento y atestiguar la dignidad de un candidato, y no la de designar a un representante, en el sentido moderno de la palabra. El papel de la multitud consiste principalmente en clamar *Fiat, fiat, dignum et justum est*. Un hecho significativo: el pueblo no tiene manera de señalar su desacuerdo o de abstenerse en una *electio* de este tipo. Sólo hay términos para la aprobación (*fiat*).[41] Las elecciones de los abades en las órdenes religiosas serán, por supuesto, mucho más formalizadas, debido a la estrechez misma del "Cuerpo electoral": los votos son contabilizados, los procedimientos de presentación están organizados rigurosamente, etc. Pero éstas conservan, por su parte, también un carácter arcaico. El principio de unanimidad sigue siendo, en principio, la regla: *unanimiter et concorditer*, "en la unanimidad y la concordia". Se acostumbra que la minoría se una y dé su consentimiento, para que la comunidad presente un rostro unido. La noción misma de mayoría no se desprende, claramente del todo. Se separa mal, por ejemplo, la idea de *sanior pars* de la de *maior pars*,[42] lo cual sugiere que el número no se considera como el elemento decisivo de una elección, juzgándose esencial la calidad de las diferentes categorías de las personas involucradas (en la historia de las órdenes religiosas, habrá que esperar al concilio de Trento [1545-1563] para que el principio mayoritario puro y simple sea definitivamente reconocido, al estar asociado al voto secreto). Cualesquiera que sean las modalidades técnicas, la *electio* eclesiástica medieval jamás se analiza como un procedimiento destinado a expresar la voluntad de una colectividad. Ésta participa solamente de la voluntad divina, ya que se estima que sólo Dios es quien elige verdaderamente.[43] A cambio, la persona designada no posee de ninguna manera el estatuto de representante de la colectividad involucrada. La elección canónica no crea autoridad, no

[38] París, 1848. Reproduce el artículo "Conciles" publicado en el tomo III de la *Encyclopédie progressive*.

[39] Véanse sobre este punto los artículos "Élections des évêques" en A. Vacant y E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, París, 1924; J. J. Bourassé, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique ou Traité du gouvernement de l'Église*, París, 1856; y J. H. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ou ecclésiastique*, París, 1849. Una buena síntesis reciente: J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVIe siècle*, F. Lanore, París, 1979.

[40] Encontraremos valiosas indiciaciones técnicas sobre estas elecciones en L. Moulin, "Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes", *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, nueva serie, t. III, abril-junio de 1953, y "La science politique et le gouvernement des communautés religieuses", *Revue Internationale des Sciences Administratives*, 1951, núm. 1.

[41] Señalemos además que esta característica vuelve a estar presente en los comienzos de la democracia comunal italiana. Véanse los trabajos de E. Ruffini, *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano*, Turín, 1927, y de D. Waley, *The italian city republics*, 3a. ed., Longman, Londres, 1988.

[42] Véase L. Moulin, "*Sanior* et *maior pars*. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les ordres religieux du VIe au XIIIe siècle", *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 1958, núms. 3 y 4 (artículo en dos partes). En 1215, el concilio de Letrán había oficializado esta equivalencia de la *sanior* y la *maior pars*, al decretar: "Tras confrontarlo, será elegido el que haya obtenido el consentimiento, *ya sea* de todos, *ya sea* de la mayoría del cabildo, *ya sea de sus elementos más calificados (sanior pars)*."

[43] De ahí la hostilidad del príncipe de la Iglesia al sistema de tirar a las suertes como modo de elección. Ver, en este punto, los señalamientos de R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, París, 1958, y de B. Manin, "Les élections, les élites et la démocratie: sur le caractère aristocratique des élections" en *Les limites de la démocratie*, Calmann-Lévy, París (al parecer de 1992). Para una comprensión moderna de esta cuestión, véase A. R. Amar, "Choosing representatives by lottery voting", *The Yale Law Journal*, vol. XCIII, núm. 7, junio de 1984.

confiere en sí misma ningún poder al elegido. Es una pura designación, que se desearía "inspirada" por el Espíritu Santo, es decir, justamente separada de la voluntad y la opinión de los hombres.

La antigua elección de los soberanos, ¿se acerca más a los procedimientos electorales modernos, anticipando un ejercicio rousseauista de la voluntad general? Ahí también debemos cuidarnos del peligro del anacronismo. Hemos visto, es cierto, a los hugonotes del siglo XVI referirse a una teoría de la monarquía electiva para criticar los abusos del poder real. El *Franco-Gallia* de Hotman buscaba proponer sobre ésta una exposición completa, antes de que el tema se convirtiera en un verdadero tópico de la literatura *monarchomaque*. ¿Pero tiene esta teoría un fundamento sólido? Ningún historiador moderno podría hablar del carácter electivo de la monarquía francesa,[44] por lo menos a partir de los capetos (la consulta a los grandes nobles durante las asambleas convocadas para la *designatio* del soberano no podría percibirse como una elección formal, aun cuando jugó un papel nada despreciable entre las primeras razas y especialmente bajo los carolingios). El momento de la *electio*, tal como subsiste muy tardíamente en la ceremonia de la consagración real, no es sino una simple formalidad que precede inmediatamente a la consagración propiamente dicha. Sus actores se limitan a las personas que asisten a la ceremonia y a la multitud cercana, y es difícil concebir que no se hubiera pronunciado el ritual *Vivat rex*, illegado el momento de decirlo![45]

Un examen rápido de los procedimientos electorales que regían las antiguas libertades comunales muestra también claramente que éstas se parecen muy poco a nuestro voto moderno. La idea de elección nos remite más a la afirmación de una autonomía local, a la preocupación de romper con el poder señorial tradicional, que a una filosofía del autogobierno popular. Incluso en el sur de Francia, donde la designación por elección de los magistrados municipales era la más extendida y la más arraigada en las costumbres, casi nunca se trataba de un sufragio verdaderamente popular. La organización comunal seguía estando ligada, en la mayoría de los casos, al universo corporativo, y marcada en diferentes grados por

[44] Véase J. Dhondt, "Élection et hérédité sous les carolingiens et les premiers capétiens", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1939, t. III, y Y. Sassier, "Au temps de Hugues Capet et des premiers capétiens", en *L'élection du chef de l'État en France de Hugues Capet à nos jours*, charlas de Auxerre 1987, Beauchesne, París, 1988.

[45] Véase R.A. Jackson, *Vive le roi! A history of the french coronation from Charles V to Charles X*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984.

la preponderancia de los notables.[46] El funcionamiento de las asambleas generales en las comunidades rurales, que puede parecer más "democrático" en un primer acercamiento, se inscribe también en un universo antiguo, tanto sociológicamente como técnicamente.[47]

Hay mucha distancia de la *electio* a la elección, del pueblo-cuerpo al pueblo-individuo, de la soberanía-autorización al autogobierno, del consentimiento colectivo dado a un hombre designado a la elección individual y razonada de un candidato. La idea del derecho al sufragio no es ciertamente concebible si no se reconoce la soberanía del pueblo y el uso del procedimiento electoral para designar representantes. Pero detrás de las mismas palabras se dan realidades que no remiten a los mismos procedimientos políticos y sociales. Entonces debemos iniciar la historia del sufragio universal más río abajo, ahí donde la figura del individuo-elector comienza verdaderamente a surgir.

¿Cómo se pasa de la soberanía pasiva del pueblo al individuo-elector moderno? La historia del sufragio universal se despliega en la respuesta a esta pregunta. Historia de un doble tránsito: del simple consentimiento al autogobierno, por un lado, y por el otro del pueblo-cuerpo al individuo autónomo. Historia ejemplar en el sentido de que está en el centro del doble movimiento de secularización (autoinstitución de lo político y lo social) y de subjetivización (advenimiento del inividuo como categoría organizadora de lo social), que acompaña la llegada de la modernidad. En la historia del sufragio universal, vemos directamente expresarse las tensiones de esta modernidad: racionalidad y subjetividad, igualdad y capacidad, pertenencia y soberanía, liberalismo y democracia.

Analizar esta oscilación no es simple. Podemos constatar que ésta todavía no se da entre los teóricos del derecho natural del siglo XVII y de comienzos del XVIII. Grotius y Pufendorf marcan claramente una ruptura al disociar el derecho natural y la teología. Pero aun cuando teorizan

[46] Sobre esta cuestión tan compleja, véanse las obras pretéritas pero siempre útiles de A. Bavelier, *Essai historique sur le droit d'élection et sur les assemblées representatives de la France*, París, 1874 (Megariotis, reed., Ginebra, 1979), que presenta una buena síntesis sobre las comunas; A. Christophle, *Une élection municipale en 1738; Étude sur le droit municipal au XVIIIe siècle*, París, 1874; A. Luchaire, *Les communes françaises à l'époque des capétiens directs*, París, 1911 (Culture et Civilisation, reed., Bruselas, 1964); Ch. Petit-Dutaillis, *Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIIIe siècle*, Albin Michel, reed., París, 1970.

[47] Véase H. Babeau, *Les assemblées générales des communautés d'habitants en France, du XIII siècle à la révolution*, París, 1893, y Fr. Olivier-Martin, *Les ordres, les pays, les villes et communautés d'habitants*, París, 1948 (Loysel, reed., París, 1988).

la laicización de lo político, se conforman con plantear que la autoridad civil es una institución humana, y la noción moderna del individuo-elector, sujeto de la soberanía, les es aún completamente ajena. Grotius continua concibiendo *negativamente* la soberanía, y reconoce sobre todo al pueblo un *derecho de resistencia*. Por otra parte, se inscribe siempre en el marco de la teoría del doble contrato elaborada por los *monarchomaques*. En este punto se acerca mucho más a estos últimos que a Rousseau. Tampoco se ha dado la ruptura en la mayor parte de los republicanos ingleses de finales del siglo XVII. Algernon Sidney, por ejemplo, excluye siempre al gobierno popular. La noción clave sigue siendo para él la de *consentimiento*. Sidney es incluso mucho más tradicional que Locke, aunque de una cierta manera más de izquierda.[48] El movimiento decisivo no comienza sino cuando el individuo es verdaderamente reconocido como la figura social central. Si Pufendorf señalaba ya que "hay en cada particular semillas, por decirlo así, del poder soberano",[49] es solamente con Locke cuando se da el cambio. Con él, en efecto, la limitación del poder se funda muy claramente en la defensa de los derechos subjetivos del individuo, mientras que entre los *monarchomaques*, al igual que en la tradición aristotélica y escolástica, el derecho se seguía entendiendo de manera objetiva como la adecuación de las personas o de las cosas a un orden exterior, dotado de consistencia propia, independiente de la voluntad de los hombres.

Para Locke, los gobiernos no se instituyen más que para proteger los derechos de los individuos y garantizar el ejercicio de sus libertades. El poder político permanece subordinado al bienestar de los individuos. Es por ello que la noción de *consentimiento* o de *confianza* —*trust*, en inglés— prevalece sobre la de contrato en Locke. Pero a partir del hecho mismo de la visión subjetiva de lo político que él adopta, las formas del consentimiento y de la representación cambian insensiblemente de naturaleza. La distinción entre la soberanía activa y la soberanía pasiva tiende a desdibujarse, o en todo caso a volverse menos evidente. Si Locke no siempre razona en términos de ciudadano-elector soberano, por lo menos hace posible su advenimiento. A partir de Locke, las relaciones entre el liberalismo y la democracia se vuelven abiertas. El dualismo de la noción de derechos de los individuos se descubre poco a poco para plantear en nuevos términos el estatuto de lo político. Los derechos tienden, en efecto, a adquirir una doble dimensión en la política moderna. Por un lado, definen clásicamente los límites de la acción del poder sobre los individuos, trazando una frontera clara entre lo privado y lo público, garantizando a cada uno el dominio de su fuero interior, la seguridad de su propiedad, la disposición de sus movimientos que constituyen la autonomía y la libertad del individuo. Pero, por el otro lado, tienden igualmente a calificar el control que los individuos están autorizados a ejercer sobre este mismo poder: definen entonces un modo de institución y de regulación de la soberanía. La oscilación entre ambos no está cumplida aún en Locke. Él sigue siendo hostil a la idea de soberanía del pueblo y adopta una definición esencialmente negativa del Estado de derecho, como Estado protector de los derechos. Pero la subjetivización de la política a la que él procede hace posible y concebible esta ampliación de la percepción de los derechos del individuo. Con Locke, lo que se opera no es tanto una transición, en el sentido en que se pasaría de un sistema de referencia a otro, sino que *se abre un campo*, un problema que comienza a actuar. Durante un largo periodo, será a través de toda una serie de equívocos y deslizamientos entre lo viejo y lo nuevo, como la figura del ciudadano-elector se superpondrá a la del individuo-sujeto de derecho, tendiendo a mezclarse progresivamente los dos sentidos de la palabra ciudadano.

La historia del sufragio universal comienza con el análisis de este trabajo, constatando, desde el comienzo, que éste se operó de manera muy diferente en Francia y en Inglaterra. Ambos países encarnaron dos tipos ideales, casi puros, de los modos de tránsito a la modernidad política. En Inglaterra, el advenimiento del individuo-elector se efectúa a través de la transformación progresiva del sistema tradicional de representación política. La figura del ciudadano propietario ofrece una transición cómoda entre el viejo mundo de la representación de los Estados y los territorios, y la sociedad de los individuos. Desde comienzos del siglo XV, la participación en el nombramiento de los diputados en la Cámara de los Comunes estaba ligada a un criterio de propiedad. Por motivos de orden público, y también por razones que atañen a la naturaleza misma del proceso representativo, el acta de 1430 no reconocía el derecho de sufragio más que a los tenedores de una propiedad de por lo menos cua-

[48] Por otra parte, es interesante constatar que es mucho más citado que Locke durante la revolución. Véase la síntesis reciente de P. Carrive, *La pensée politique d'Algernon Sidney*, Méridiens Klincksieck, París, 1989, y la última sección de la gran biografía de Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the restoration crisis, 1677-1683*, Cambridge University Press, 1991.

[49] Citado por R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París, 1974, p. 43.

renta *shillings* (suma considerable entonces, que limitaba el número de electores a unas cuantas decenas de miles de personas). Pero son las propiedades o los Estados, y no las personas, los que están representados. El sentido y las modalidades de este tipo de representación se verán fuertemente sacudidos en el siglo XVII. El conflicto entre el rey y el Parlamento que se entabla en 1642 no puede encontrar solución en el marco existente. Aparece como necesario ampliar el sistema representativo; ir, si se quiere, hacia una representación más individualista. Es esto lo que expresan el célebre Acuerdo del Pueblo del 1 de mayo de 1649, el Mayday Agreement y los Debates de Putney de octubre de 1647, en los cuales se refleja el punto de vista nivelador. A través de una extensión de la noción de ciudadano propietario se formula entonces la exigencia de reforma del sistema representativo. El Acuerdo del Pueblo desea promover un sufragio de los contribuyentes (*rate payer franchise*), mientras que los niveladores están más cerca de la idea de *manhood suffrage*, haciendo de la categoría de autonomía individual el criterio del derecho al voto (siendo el individuo autónomo el individuo "propietario de sí mismo"). La frontera entre el ciudadano propietario y el individuo-ciudadano es entonces indistiguible. Eso quedará muy claro en los *Commentairs* de Blackstone, publicados a mediados del siglo XVIII. De esta manera, el derecho al sufragio se extenderá al siglo XIX a través de las tres Actas de Reforma de 1832, 1867 y 1884. Ciertamente, el utilitarismo contribuirá a una visión más individualista de la construcción política, siendo requerida la contribución de cada individuo para que el interés colectivo sea definido adecuadamente. Pero es sobre todo mediante la búsqueda de una mejor representación de los intereses, objetivo aprobado por los propios conservadores como conforme a una visión tradicional de la política, como Inglaterra se dirige lentamente al sufragio universal. A través de las variantes del ciudadano propietario, pasará así, en pocos siglos, de una representación selectiva del territorio a una representación universal de los individuos.

En Francia, por el contrario, el ciudadano moderno surge a través de una gran ruptura. Incluso si el ciudadano propietario sirve por un momento de referencia en el siglo XVIII, no constituye un verdadero modelo para pensar la ciudadanía durante la revolución francesa. Es más bien un modo global e igualitario de entrada en la ciudadanía lo que entonces se opera, al aparecer la apropiación colectiva de la soberanía real como el único modo de anular su pesada dominación. Al conjugarse aquel con la formidable demanda de integración y reconocimiento social que se

expresa en 1789, conduce de hecho a la universalización muy rápida del derecho al sufragio. La igualdad política de los individuos es a la vez una condición lógica de la caída del absolutismo y un imperativo sociológico de consagración de la destrucción del universo de los privilegios y los cuerpos. Francia ingresa de pronto en el sufragio universal, ya que se impone la democracia desde el principio de la revolución como una condición esencial de la realización de una sociedad en libertad. Pero esto no ocurre sin contradicciones ni reticencias. Al mismo tiempo que hace irrupción el individuo soberano para ocupar la esfera política, efectivamente subsiste el fondo racionalista de la cultura política de las Luces, que ve en la instauración de un gobierno de las personas capaces la condición del progreso y de la verdadera libertad. La revolución no supo resolver esta contradicción inaugural y fundamental de la democracia francesa. De ahí la marcha titubeante del siglo XIX, buscando con Bonaparte la vía de una ciudadanía sin democracia, con los liberales de la monarquía constitucional la fórmula de un liberalismo diplomado en derecho, y después, con los hombres de 1848, la realización de una república utópica. Debido al carácter apremiante y accidentado de esta historia que mezcla la precocidad del reconocimiento de los derechos políticos y la predominancia del ideal de un gobierno de la razón, la historia del sufragio universal en Francia presenta un interés filosófico particular. Las contradicciones que la estructuran y las fuerzas que la arrastran invitan a reflexionar profundamente acerca del sentido de la igualdad política, y por lo tanto, de la ciudadanía moderna.

PRIMERA PARTE

EL MOMENTO REVOLUCIONARIO. LAS TRES HISTORIAS DEL CIUDADANO

LAS TRES HISTORIAS DEL CIUDADANO

En 1789, la figura del ciudadano está en el centro de la revolución de los acontecimientos y de las representaciones. Para los reformadores del siglo XVIII, pertenece más al pasado que al futuro —recordamos la decepción con que comienza el *Emilio* de Rousseau: "Estas dos palabras, patria y ciudadano, deben ser borradas de las lenguas modernas." La palabra y la cosa toman de pronto una extraordinaria densidad. Este nuevo nacimiento del ciudadano no es simple de comprender. Todo se mezcla en 1789: el conflicto de lo viejo en lo nuevo, el odio al pasado y la impaciencia por el futuro, el torrente de acontecimientos y la dificultad de dominar su curso, el peso de la tradición y las audacias de la creación de un mundo nuevo. Tres dimensiones se superponen entonces para construir la cuestión de la ciudadanía.

Primero la historia social. La revolución de la igualdad, que tiene su origen en el odio a los privilegios, se conjuga con la reapropiación colectiva de la soberanía real para coronar al pueblo. En ruptura con todas las teorías anteriores del ciudadano propietario, el derecho al sufragio se entiende en consecuencia —casi mecánicamente y de un solo golpe— como un derecho natural. El primer capítulo de esta parte, "El imperativo de inclusión", presenta las condiciones y los debates que han llevado a esta universalización del derecho al sufragio, de modo que la noción de ciudadanía llegó a absorber la de nacionalidad. Los excluidos del sufragio, en efecto, son virtualmente sólo los extranjeros o aquellos a quienes se percibe en la periferia del cuerpo social, flotando en los márgenes de la nación. Es en esta escena social que se juega lo esencial.

Pero esta revolución de la ciudadanía, que tiende a crear una sociedad de iguales, está de algún modo delimitada antropológicamente: la universalidad se adapta a las fronteras del espacio doméstico o familiar para excluir de la comunidad cívica a los seres considerados como dependientes. El segundo capítulo, "El individuo autónomo", analiza las apuestas que se desarrollan alrededor de esta delimitación de la frontera entre la naturaleza y la sociedad, la casa y la ciudad, la autonomía y la dependencia. La historia del ciudadano es ahí indisociable de la del individuo moderno como sujeto autónomo y responsable, ajustándose la universalización del primero al surgimiento del segundo.

El tercer capítulo, "El número y la razón", explora finalmente las condiciones en que se ha expresado y administrado la contradicción entre la visión muy amplia de la participación política que se impone en 1789 y las implicaciones elitistas de la herencia racionalista de las Luces, para las que la política no tenía sentido si no se fundaba en la razón; el reino de la opinión y de la voluntad era rechazado a las tinieblas del arcaísmo. Estas tres historias –social, antropológica y epistemológica– se mezclan y se entrecruzan durante la revolución para dibujar la figura del ciudadano.

I. EL IMPERATIVO DE INCLUSIÓN

EL MODELO DEL CIUDADANO PROPIETARIO

La Constitución de 1791 otorga el derecho al sufragio a cerca de cuatro millones y medio de personas, mientras que Francia cuenta, según los cálculos de la época, con 26 000 000 de habitantes. El derecho al voto está entonces limitado. Pero esta limitación parece en definitiva moderada si comparamos este número de electores con la población masculina en edad de votar: 6 000 000 de hombres tienen más de 25 años. Las limitaciones impuestas al ejercicio del derecho al voto sólo vienen a sustraer de él a una tercera parte de la población adulta masculina. Esta disminución es resultado de las siete condiciones que la Constitución fija para el ejercicio de los derechos de ciudadano activo.[1] Las restricciones no son del mismo orden que las instauradas 25 años más tarde por la monarquía censitaria. De hecho, el número de electores no es mayor de 72 000 en 1814 y de 241 000 en 1845. El calificativo de sufragio censitario puede difícilmente ser aplicado en ambos casos, pues es tanta la distancia entre las limitaciones para ejercer el derecho al voto previstas por la Constitución de 1791 y aquellas que instituyeron las Cartas de 1814 y 1830. Sin embargo, en la práctica, una limitante que puede ser similar al censo, ya existía en 1791, aun cuando

[1] A saber: haber nacido o haberse nacionalizado francés; tener 25 años de edad cumplidos; estar domiciliado en la ciudad o el cantón desde hace un año; pagar, en cualquier lugar del reino, una contribución directa por lo menos igual al valor de tres jornadas de trabajo; no encontrarse en estado de domesticidad, es decir, de sirviente a sueldo; estar enrolado en las guardias nacionales de la municipalidad de su domicilio; haber prestado el juramento cívico. La Constitución prevé además que los acusados, así como los que se encuentran en quiebra o son insolventes, quedan privados automáticamente de los derechos cívicos.

sus efectos son mucho menos restrictivos que bajo la Restauración o la monarquía de Julio. Pero a juzgar por el número de electores, el régimen electoral de 1791 parece, por el contrario, de otra naturaleza. Tan es así que al considerar esta diferencia en la década de 1840, algunos republicanos no dudarán, además, en hablar de "sufragio casi universal", para describir el régimen electoral establecido por la Asamblea Constituyente. Expresión sorprendente y a la vez reveladora, que traduce la dificultad de calificar un sistema ambiguo, "cuantitativamente" cercano al sufragio universal y que se encuentra jurídicamente en el límite del sufragio censitario.

En el plano de los principios, la igualdad política se impone, sin embargo, con la fuerza de la evidencia en 1789. El artículo 6 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano la consagra implícitamente ("La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir personalmente, o por medio de sus representantes, a su formación"). En muchos aspectos, parece inseparable de la igualdad civil, como si no fuera más que la prolongación de aquélla, o incluso su complemento natural. La irrupción de esta idea de igualdad política no es fácil de comprender. Contrariamente a la igualdad civil, no se trata de una reivindicación que hunda sus raíces en el siglo XVIII. Ningún hombre de las Luces reclamaba el derecho al voto para todos. La idea moderna de sufragio universal no se encuentra en Rousseau, ni siquiera cuando él considera que el poder público debe expresar la voluntad general del cuerpo social. Ésta se halla prácticamente ausente en los cuadernos de quejas. En la década de 1780, durante el movimiento a favor de la reforma de las asambleas provinciales, el modelo de referencia es el del *ciudadano propietario*, y de ninguna manera el del individuo-ciudadano.

En efecto, el ciudadano propietario constituye, durante el siglo XVIII, el modelo positivo y la referencia casi natural en materia de derecho político. En la *Enciclopedia*, D'Holbach escribe que "es la propiedad la que hace al ciudadano; todo hombre que tiene posesiones en el Estado, se interesa por el Estado, y cualquiera que sea el rango que las convenciones particulares le asignen, es siempre como propietario y en razón de sus posesiones, como él debe hablar, o como él adquirirá el derecho de ser representado".[2] D'Holbach no hace sino recordar una evidencia histórica a sus contemporáneos: la del origen fiscal de los sistemas de representación política. Si las asambleas representativas tienen como finalidad la de discutir el impuesto y dar a conocer al soberano los recursos y las fuerzas del país, éstas sólo atañen a aquellos que están directamente implicados. Pero ¿por qué, se preguntará legítimamente, el ciudadano propietario y no solamente el ciudadano "contribuyente" (aquel que paga un impuesto)? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la doctrina de los fisiócratas. Al ser, para ellos, la tierra el único fundamento de la riqueza, la base normal del impuesto no puede ser más que el territorio. Los fisiócratas conjugan así la crítica a los impuestos sobre el consumo, común a todos los economistas desde finales del siglo XVII, con su concepción particular de la formación de riquezas, para instaurar al propietario de tierras en figura central, indisociablemente económica y política. Consecuentes con su teoría económica, estiman que los únicos que deben pagar impuestos son los propietarios de tierras. El carácter arcaico de su enfoque económico no debe ocultar lo que éste tenía en aquel entonces de sociológicamente innovador. Hacer pagar el impuesto a todos los propietarios de tierras marcaba una ruptura con la concepción de una sociedad en la que las exenciones fiscales estaban ligadas a la división en estamentos y a los privilegios. La teoría fisiocrática de la economía implicaba una verdadera revolución: ésta reemplazaba la vieja separación de los estamentos por una división de clases, definidas por su lugar en el proceso de formación de la riqueza.

La teoría económica de los fisiócratas les sirve de igual manera como punto de apoyo para pensar a la nación. Ellos oponen al criterio tradicional de pertenencia, fundado en la *incorporación* (ser miembro de un cuerpo), la idea de una *implicación* social determinada por los factores económicos. Miembro de la nación es para ellos aquel que participa por su producción en el enriquecimiento de la sociedad. Al ser la agricultura la única actividad creadora de valor, los propietarios de tierra constituyen entonces para los fisiócratas la clase alrededor de la cual se construye el interés social. Para los economistas franceses del siglo XVIII, las profesiones no agrícolas son, en cierta manera, *exteriores* a la nación. La manera en que Le Trosne examina esta cuestión en *De l'intérêt social*, es particularmente elocuente a este respecto. Al definir un ideal económico de tendencia autárquica, él procede, a partir de su análisis territorial de la riqueza, a una redefinición completa de las relaciones entre el interior y el exterior de la nación. ¿Los comerciantes? "Los agentes de comercio exterior, quienesquiera que sean, escribe, forman una clase particular ex-

[2] Artículo "Representantes".

tendida en el medio de las naciones que, por la naturaleza misma de su profesión y el empleo de su riqueza, es cosmopolita; lleva sus operaciones a todos aquellos lugares donde espera obtener beneficios sin ligarse a ninguna nación en particular."[3] ¿Los obreros? Son en su mayoría "pensionados que el extranjero mantiene entre nosotros, y a los que puede desatender en cualquier momento, en cuyo caso forman una población onerosa".[4] ¿Los artesanos? "Ellos constituyen una clase a la que, por la naturaleza de su trabajo y el empleo de sus capitales, no le importa el territorio que habita, y no tiene por patrimonio más que los salarios que, en su mayor parte, le son pagados por la nación misma."[5] ¿Los manufactureros? "Están dentro de la nación, pero no *son de* la nación. Pueden transportar su industria y sus capitales a otro lugar; y no son verdaderamente contribuyentes [...]. Saben, en todas las circunstancias, cómo sustraer sus riquezas del impuesto y no hacen más que prestar su dinero."[6] Para los fisiócratas, la implicación social está reglamentada por la relación con el territorio. La liga física a la tierra, la permanencia obligada en el lugar de domicilio, son las prendas de una verdadera integración a la nación. De ahí la crítica a lo que ellos llaman el "espíritu de ciudad". Las ciudades quedan acusadas de destruir a la sociedad desde el interior, arruinando su economía, multiplicando los fermentos de corrupción, favoreciendo el ocio. A partir de la década de 1760, una vasta literatura desarrolla estos temas.

El movimiento por la reforma de las asambleas provinciales, que se acentúa a finales de la década de 1770, se inscribe en este contexto intelectual, dominado por las concepciones fisiocráticas en las que reforma fiscal y elaboración de un nuevo reconocimiento de la ciudadanía van a la par. Le Trosne publica en 1779 *De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt*,[7] cuatro años después de la primera demanda de convocatoria de estados generales formulada por la Corte de Impuestos. Algunos meses antes, Necker había cedido a esta presión difusa al autorizar, a título experimental, la creación de una asamblea provincial en Berry.[8] La calidad de propietario se exigía por lo menos a la mitad de los miembros: la vieja lógica de los estamentos fue cuestionada por primera vez. El plan de las reformas de Le Trosne tenía como propósito establecer el impuesto territorial único con el que soñaban los fisiócratas. Pero lo más interesante de su iniciativa reside en el sistema de representación que propone para llevar a cabo esta reforma fiscal, y en un sentido más amplio contribuir a la definición de un gran programa de obras públicas. Él concibe un sistema electoral piramidal que abarca asambleas de municipio, de distrito y de provincia, coronadas por un Gran Consejo Nacional. Sólo pueden ser electores los propietarios de tierras, cualquiera que sea el tamaño de su propiedad. "Las otras clases de ciudadanos, señala, no pueden pretender más que la perfecta inmunidad de sus riquezas y sus trabajos."[9] Se trata de una prefiguración de la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos que Sieyès elaborará diez años más tarde.

La iniciativa reformadora de Turgot procede del mismo análisis. Sólo los dueños de tierras son a sus ojos electores legítimos. "No hay más gente perteneciente realmente a una parroquia o un pueblo, escribe, que la que posee bienes territoriales. Los otros son jornaleros, que no tienen más que un domicilio de paso."[10] La propiedad territorial, prosigue, al ligar de manera imborrable al poseedor y al Estado, constituye "el verdadero derecho de ciudadanía".[11] Las ideas de Turgot permitirán com-

[3] Le Trosne, *De l'intérêt social* (1777) en E. Daire, *Physiocrates*, París, 1846, t. II, p. 953. En su *Dialogue sur le commerce*, Quesnay habla de los "negociantes que se llaman a sí mismos nacionales". Escribe: "El negociante es extranjero en su patria; ejerce su comercio con sus conciudadanos como si fueran extranjeros." O todavía más: "Los comerciantes revendedores saben conservar sus ganancias y preservarlas de impuestos; su riqueza, al igual que ellos mismos, no tiene ninguna patria." En E. Daire, *op. cit.*, t. I, pp. 155 y 177.

[4] Quesnay, *ibid.*, t. II, p. 953.

[5] *Ibid.*, p. 952.

[6] *De l'ordre social*, discurso X, París, 1777, p. 405. *De l'intérêt social* constituye la continuación de esta obra.

[7] Le Trosne, *De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt*, Bâle, 1779. Sobre la literatura fisiocrática consagrada a la reforma de las asambleas provinciales, véase A. Esmein, *L'Assemblée Nationale proposée par les physiocrates*, sesiones y trabajos de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, septiembre-octubre de 1904; E. Fox-Genovese, *The origins of physiocracy: economic revolution and social order in eigteenth century France*, Cornell University Press, Ithaca, 1976; D. Fiorot, "Le assemblee rappresentative nel pensiero politico dei fisiocrati", *Assemblee di Stati e istituzione rappresentative* (actas del coloquio de Perusia, 1982), Roma, 1983; M. C. Laval Reviglio, "Les conceptions politiques des physiocrates", *Revue Française de Science Politique*, núm. 2, 1987; L. Cheinisse, *Les idées politiques des physiocrates*, París, 1914. Véase también el libro de referencia de P. Renouvin, *Les assemblées provinciales de 1787*, París, 1921, así como el de L. de Lavergne, *Les assemblées provinciales sous Louis XVI*, París, 1879.

[8] Edicto del 2 de julio de 1778. El modo de realizar el nombramiento mezclaba el nombramiento real y la cooptación. El experimento se extendió, el 11 de julio de 1779, a la generalidad de la Guyana.

[9] Le Trosne, *De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt*, *op. cit.*, p. 329.

[10] Turgot, *Mémoire sur les municipalités* (escrita en 1775, publicada en 1788), reproducida en G. Schelle, *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, París, 1922, t. IV, p. 583.

[11] *Ibid.*, p. 585. La insistencia fisiocrática en la propiedad territorial marca una diferencia

prender que esta noción de ciudadano propietario no tenía entonces nada de conservador, muy por el contrario. En su *Mémoire sur les municipalités*, redactada con la colaboración de Dupont de Nemours, Turgot muestra claramente el carácter innovador de una concepción de la representación basada en la propiedad, y critica las antiguas modalidades de organización de los Estados Generales, asambleas municipales organizadas sobre esta base, explica, que "no dan ni lugar, ni motivo a lo que hay de enojoso en las divisiones estamentales [...] y clasificando a los ciudadanos en razón de la utilidad real que pueden tener para el Estado, y del lugar que ocupan indeleblemente en el territorio por sus propiedades, conducirían a hacer de la nación un solo cuerpo".[12]

El ciudadano propietario de Le Trosne o de Turgot rompe con la antigua concepción de la representación: ruptura sociológica, que abandona la referencia a los estamentos y los cuerpos; ruptura política, con la adopción de criterios objetivos para fundar la representación ("Los derechos del hombre en sociedad no se fundan en su historia, sino en su 'naturaleza' ", señala Turgot en su *Mémoire sur les municipalités*). Estamos, por lo tanto, muy lejos del advenimiento del individuo-ciudadano. Los tres principios de igualdad, individualidad y universalidad de los derechos políticos que caracterizan a este último no están claramente formulados. El principio de individualidad se afirma en términos que siguen siendo equívocos. Si los fisiócratas y Turgot, siguiendo a Locke, ven efectivamente en la propiedad el fundamento de los derechos individuales, no conciben todavía la propiedad como un simple atributo del individuo, que lo prolonga y al mismo tiempo le da carne. Ésta tiene también a sus ojos una consistencia propia, y es en sí misma un soporte de la representación. Esto es palpable en Turgot, cuando él distingue en su *Mémoire* entre el "ciudadano entero" y el "ciudadano fraccionario", fundada en la dimensión comparativa de sus propiedades (el primero, claramente ciudadano, es el que posee una propiedad territorial de 600 libras de ingreso neto por año; los propietarios que no alcanzan esta renta pueden reunirla entre varios para disponer de una boleta de voto). La propiedad,

entre el ciudadano propietario a la inglesa y el ciudadano propietario a la francesa. En su *Mémoire*, Turgot estima que, como los inmuebles sólo cuentan por el terreno en el que están construidos, no son verdaderas propiedades: "Una casa es una especie de propiedad de fondo perdido. Las reparaciones la consumen cada año, y todos los años, cada vez más, una parte de su valor; y más o menos al cabo de un siglo es necesario reconstruir enteramente la casa" (p. 601). Por su parte, "las riqueza mobiliarias son tan huidizas como el talento" (p. 584).

[12] *Ibid.*, p. 619.

en otros términos, no acaba en el propietario, contribuyendo solamente a dotar al individuo de cualidades particulares (interés en la cosa pública, luces, etc.) que se suponen importantes para el ejercicio de los derechos políticos: ella sigue siendo intrínsecamente un objeto representable. Para Turgot, es tanto el territorio como el individuo lo que está representado. No se trata de la representación parlamentaria de las propiedades, a la inglesa, pero tampoco se trata de la mera representación de los individuos propietarios. Por su parte, el principio de igualdad se entiende sobre todo negativamente. Cuando Condorcet comenta el proyecto de Turgot señalando que "por este medio, la representación habría sido mucho más equitativa de lo que ha sido nunca en ningún país",[13] se propone sobre todo señalar la diferencia en relación con un universo en el que el derecho a la representación estaba completamente particularizado, determinado de manera variable por las costumbres, los privilegios o las decisiones administrativas. Las actitudes ambiguas frente al voto plural (la posibilidad para cada uno de disponer de varios votos, si posee en diversos lugares bienes de los cuales obtener un derecho de representación) confirman este carácter aún muy aproximativo de la referencia a la igualdad en materia de representación, entre los reformadores del siglo XVIII.

Sobre todo, el ciudadano propietario no se inscribe de ninguna manera en una perspectiva universalista. Para Turgot y sus contemporáneos el ciudadano propietario pertenece a una clase social particular. Turgot reprocha a los americanos, por esta razón, lo que considera que es el carácter vago de su concepción de la ciudadanía. Él escribe en su célebre carta al doctor Price: "No veo que se haya prestado atención a la gran distinción, la única que está fundada en la naturaleza, entre dos clases de hombres, la de los propietarios de tierras y la de los no propietarios; a sus intereses y por lo tanto a sus diferentes derechos."[14] Aquí hay que evitar cometer un contrasentido al proyectar el sobre el concepto de ciudadano propietario el sentido lockeano de la propiedad.[15] El ciudadano propie-

[13] Condorcet, *Vie de Turgot* en *Œuvres de Condorcet*, Arago y O'Connor, París, 1847, t. V, p. 114.

[14] En G. Schelle, *Œuvres de Turgot, op. cit.*, t. V, p. 536.

[15] Subrayemos además el carácter muy ambivalente de la noción de propiedad en Locke. Locke da dos sentidos muy diferentes al término "propiedad". Ésta se entiende, o bien en el sentido muy amplio —y todos los hombres, a excepción de los esclavos, son entonces propietarios de alguna cosa—, o bien en un sentido más restringido, se aplica sólo a los *poseedores* (propietarios de tierras o inmobiliarios). Sobre este equívoco, véanse los análisis clásicos de C. B. Mac-

tario del siglo XVIII no es el individuo propietario de su persona; representa de manera trivial al poseedor (propietario de tierras o de un capital, según la teoría económica de la riqueza sobre la que se base). Aun cuando se limitaba a establecer la consagración política de los propietarios territoriales, la perspectiva abierta por los economistas tenía ya sin embargo un lado muy innovador. Hay que cuidarse de todo anacronismo para comprender la figura del ciudadano propietario a la que apelan D'Holbach, Le Trosne, Quesnay o Turgot. Sólo podemos entenderla si evitamos proyectar sobre ella las imágenes que evocan el enfoque rentista de Balzac o el capitalista de Marx. Aun cuando forman efectivamente una clase, los propietarios no sólo se distinguen del pueblo: se oponen de entrada al mundo de los privilegiados y de los titulares de cargos. Lo podemos ver bien a comienzos de 1787, cuando Calonne presenta a la Asamblea de Notables un proyecto de asambleas provinciales calcado del modelo que proponía Turgot. Los notables aplauden el proyecto de establecimiento de las asambleas, pero rechazan enérgicamente el principio de una pura representación de las propiedades y demandan que los privilegiados puedan disponer en cada asamblea de la mitad de los escaños. Significativamente, después de la destitución de Calonne, el edicto de junio de 1787 adopta los principales elementos de estas últimas contrapropuestas para la elección de las asambleas provinciales.[16]

Basta con remitirse a los textos que datan del periodo de formación intelectual de hombres como Condorcet o Sieyès para medir hasta qué punto el ciudadano propietario constituía el horizonte natural de la reflexión sobre los derechos políticos para aquellos que se convertirían en los actores de la revolución. Los terratenientes, explica así Condorcet

pherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, París, 1971. Se notará que John Cartwright fue el primero en Inglaterra en denunciar la ambigüedad de Locke y pronunciarse explícitamente por un derecho al sufragio fundado en la persona (por ejemplo, su panfleto *Take your choice*, de 1776).

[16] Este edicto generalizaba, en cuanto a la función de las asambleas, el experimento llevado a cabo en Berry y en Guyana, y preveía una asamblea provincial en cada generalidad. Las asambleas llamadas de departamentos y municipales estaban subordinadas a aquéllas. El procurador-síndico reemplazaba *de facto* al intendente en la mayoría de sus atribuciones esenciales (trabajos públicos, talleres de caridad y de mendicidad, distribución del impuesto). Sobre el sentido y el alcance de estas reformas, véase J. Egret, *La pré-révolution française (1787-1788)*, PUF, París, 1962, y C. Bloch, *Les assemblées municipales de 1878; leur caractère économique, leur fonctionnement*, en *Études sur l'histoire économique de la France (1760-1789)*, París, 1900. Referirse también a las obras de G. Schelle, *Œuvres de Turgot, op. cit.*, y de G. Weulersse, *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*, París, 1950.

en sus *Réflexions sur le commerce des blés* (1776), están más interesados que los otros en que el país, que no pueden abandonar, sea gobernado por buenas leyes. Hay entonces que favorecerlos con las leyes políticas, "considerándolos verdaderamente como más ciudadanos que los otros".[17] El interés de las diferentes clases por la felicidad general de la sociedad donde se encuentra, se da, en razón inversa a la facilidad que tengan de cambiar de patria. En 1788, en su *Essai sur la constitution et la fonction des assembleés provinciales*, él mantiene siempre este enfoque fisiócrata. Así, escribe que "puesto que un país es un territorio circunscrito por límites, debemos ver a los terratenientes como a los únicos verdaderos ciudadanos".[18] Sólo en los años que preceden a la revolución, lo veremos liberarse de la referencia a la única propiedad, la territorial. En su segunda *Lettre d'un bourgeois de New-Haven* admite, por ejemplo, que "el poseedor de una casa, al fincar el capital en el territorio, parece asimilarse al propietario de un territorio más grande, en lo que respecta al interés, así como al Estado social".[19] Sieyès, por su parte, retoma también la noción de ciudadano propietario para modernizarla. En 1775, redacta las *Lettres aux économistes sur leur système de politique et de morale*,[20] en las cuales critica la teoría de la riqueza elaborada por los fisiócratas, y se alínea con Adam Smith para estimar que es el trabajo, en sus diferentes manifestaciones, el que conforma la riqueza. Esta perspectiva económica le permite ampliar la noción de ciudadano propietario a la de *ciudadano accionista*. El ciudadano activo, el que dispone de derecho al voto, es para él "el verdadero accionista de la gran empresa social".[21] Es accionista por su trabajo, pero sobre todo al contribuir por medio del pago de su impuesto al funcionamiento de lo que Sieyès llama el "establecimiento público". La filosofía de la implicación social sobre la que se funda el ciudadano accionista de Sieyès sigue estando así cerca de la que caracterizaba al ciudadano propietario de los fisiócratas. Sin embargo, se ha dado un paso hacia el enfoque individualista de la representación.

[17] En *Œuvres de Condorcet, op. cit.*, t. XI, p. 170.

[18] *Ibid.*, t. VIII, pp. 128-129. El mismo punto de vista está también claramente defendido en su *Vie de Turgot, op. cit.*, t. V, pp. 178-179.

[19] En *Œuvres de Condorcet, op. cit.*, t. IX, p. 14.

[20] Archivos Nacionales, 284 *AP* 2, expediente 10.

[21] *Préliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, Versalles, julio de 1789, p. 37. Por otra parte, escribe en *Vues sur les moyens d'exécution* (1789): "Hay que considerar a los ciudadanos contribuyentes como los accionistas de la gran empresa social, cuyos fondos ellos poseen, son los amos y es por ellos que ésta existe" (p. 113).

A comienzos de 1789, en su *Declaration des droits*, Condorcet considera siempre el hecho de ser propietario como una de las condiciones naturales para ejercer los derechos de ciudadanía,[22] y Sieyès calcula en una primera instancia que sólo los propietarios pueden representar a los habitantes de una parroquia. En el gran debate de octubre de 1789 sobre las condiciones de ejercicio del derecho al voto, esta referencia parece, sin embargo, haberse disipado repentinamente. Podemos ciertamente escuchar a Dupont de Nemours retomar las tesis de Turgot y de Quesnay. "Los asuntos de la administración, dice, se refieren a las propiedades, a la ayuda que se da a los pobres, etc. Nadie tiene más interés que aquel que es propietario; si nadie tiene más derecho a mezclarse en negocios, si nadie tiene negocios propios más que siendo propietario, sólo los propietarios pueden ser electores. Aquellos que no tienen propiedad no pertenecen todavía a la sociedad."[23] Pero ese punto de vista se volvió, en términos globales, minoritario. Aquellos que consideraban en 1780 al ciudadano propietario como el horizonte irrebasable de la filosofía política, se ponen, en 1789, a celebrar al individuo-ciudadano.[24]

LA IGUALDAD POLÍTICA Y LAS FORMAS DE LO SOCIAL

El vuelco político e intelectual que lleva de la visión del ciudadano propietario al reconocimiento de la igualdad política de los individuos-electores no es fácil de analizar. Se trata, en efecto, de un proceso extremadamente complejo en el que la dinámica de los acontecimientos, la fuerza

[22] "Las condiciones naturales para ejercer los derechos de ciudadanía o gozar de esta capacidad serán las cinco siguientes: ser propietario; no estar ni acusado ni convicto de ningún crimen; no estar de ninguna manera declarado jurídicamente como atacado de demencia o estupidez; tener la edad en que la ley civil otorga el derecho de gobernar por sí mismo sus propiedades; no depender de ningún individuo ni de ningún cuerpo" (en *Œuvres de Condorcet, op. cit.*, t. IX, p. 207).

[23] Discurso a la Asamblea del 22 de octubre de 1789. Otro ardiente defensor de la teoría del ciudadano propietario es entonces el economista Germain Garnier, que será el traductor de Adam Smith. Véase su obra *De la propriété dans ses rapports avec le droit politique*, París, 1792, que presenta la síntesis más elaborada de los argumentos de la época a favor de la limitación del derecho al voto de los propietarios.

[24] El mejor trabajo reciente sobre la evolución del concepto de ciudadano propietario entre los constituyentes es el de Roberto Martucci, "Proprietari o contribuenti? Diritti politici, elettorato attivo ed eleggibilità nel dibattito istituzionale francese da Necker a Mounier, ottobre 1788-settembre 1789" en *Storia del diritto e teoria politica*, 1989, vol. II, Giuffrè, Milán, 1991. Véase igualmente F. Lacroix, *Les économistes dans les assemblées politiques au temps de la révolution*, París, 1907.

de las nuevas ideas y el peso de las tradiciones tejen una apretada madeja. Sin embargo, podemos aislar claramente dos factores que jugaron un papel esencial para desencadenar una evolución así: las condiciones en que se opera la traslación de la soberanía del monarca hacia el pueblo, y por otra parte, las nuevas representaciones de la división social que se imponen en 1789.

El reglamento de la convocatoria a los Estados Generales, promulgado el 24 de enero de 1789, prefigura este vuelco y de alguna manera lo anticipa: se sitúa en los goznes de la representación corporativista tradicional y de la representación individualista moderna. Aunque se liga completamente a la tradición de los Estados Generales por las formas de organización que prevé (asambleas por cuerpo) y por el objeto mismo del proceso que pone en marcha (la simple presentación de quejas), adopta una concepción muy abierta del electorado. El artículo 25 del reglamento prevé, en efecto, cuatro condiciones muy poco restrictivas para participar en las asambleas de parroquia o de comunidad: ser francés o naturalizado, tener por lo menos 25 años de edad, tener un domicilio fijo y estar inscrito en el padrón de impuestos. Muy pocos individuos eran excluidos por esta última condición. La mayoría de las personas que no pagaban el impuesto personal estaban, por supuesto incluidas en las listas de talla o capitación, de impuestos que comprendían a los sirvientes, indigentes e inválidos.[25] ¿No había entonces segundas intenciones censitarias en el criterio de inscripción en las listas de impuestos?[26] El espíritu de esta medida —combinada con la de domicilio— era simplemente evitar los votos múltipes. La elección, por supuesto, se hacía en segundo y aun en tercer grado. Las asambleas parroquiales delegaban representantes a las asambleas de bailía, encargadas por su parte de elegir a los diputados a los Estados Generales. Pero el principio era el del sufragio individual, casi sin restricciones. Michelet celebró por esta razón las elecciones de abril de 1789.

[25] En *Le régime électoral des États Généraux de 1789 et ses origines (1302-1614)*, París, 1952, Jacques Cadart estima que "tal vez sólo algunos obreros viajeros y algunos enfermos no estaban inscritos en la lista: incluso esta excepción es dudosa" (p. 106). Para una visión técnica de este importante problema de las condiciones de inscripción en las listas de contribuyentes, remitirse a M. Marion, *Les impôts directs sous l'Ancien Régime, principalement au XVIII*, París, 1910.

[26] El reglamento especial del 13 de abril de 1789 promulgado para la ciudad de París, es sin embargo la excepción. Éste estipulaba, en su artículo 13, que era necesario justificar con un título de cargo, de grado en una facultad, de una comisión o empleo, cartas de maestría, o finalmente con un recibo de capitación de un monto equivalente por lo menos a seis libras, para ser admitido en la asamblea primaria de su barrio.

> Habíamos visto pequeñas sociedades republicanas que admitían a todos sus miembros en la participación de los derechos políticos y nunca un gran reino, un imperio como Francia, escribe. La cosa era nueva, no sólo en nuestros anales, sino incluso en los del mundo [...]. ¡Gran escena, extraña, sorprendente! ver a todo un pueblo que de una vez pasaba de la nada al ser, que, hasta entonces silencioso, adquiría de golpe una voz.[27]

En efecto, según el cálculo de Michelet casi 5 000 000 de franceses votaron en aquella ocasión. La cifra es enorme, incluso si está sujeta a discusión (la historia del reglamento del 24 de enero y de las elecciones de abril está aún por escribirse).[28] "No era el sufragio universal directo pero, en fin, era el sufragio universal", dirá por su parte Louis Blanc en su *Histoire de la révolution française*.[29]

¿Se puede realmente ver en esta elección la primera consagración del individualismo democrático? La respuesta a esta pregunta no es simple. Si bien el reglamento del 24 de enero opone de hecho restricciones a la participación en las asambleas parroquiales, es cierto que tampoco se inscribe, de ninguna manera, en la perspectiva del derecho al sufragio como modalidad de expresión de una soberanía. No se emplea, por ejemplo, la expresión "derecho de voto". Las asambleas parroquiales o corporativas deliberaban, por otra parte, sin proceder nunca a escrutinios claramente individualizados. Aún nos encontramos lejos del reconocimiento del individuo-elector soberano. En efecto, las asambleas que se reúnen no llevan a cabo ningún acto de soberanía; no hacen sino transmitir quejas y nombrar a un diputado, al que obliga un mandato imperativo. Se podría decir que la que ahí se afirma es una forma de igualdad prepolítica y predemocrática,[30] todavía cercana a la aceptación de una

[27] Michelet, *Histoire de la révolution française*, Gallimard, París, 1961, t. I, pp. 77-78 (Bibl. de la Pléiade).

[28] Se puede sin embargo consultar la obra de base de J. Cadart, *Le régime électoral des États Généraux de 1789 et ses origines (1302-1614)*, así como el artículo de Augustin Cochin, "Comment furent élus les députés aux États Généraux", retomado en *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Copernic, París, 1978. Véanse las perspectivas más recientes de Fr. Furet, "La monarchie et le règlement électoral de 1789", y de R. Halévi, "La monarchie et les élections: position des problèmes" en K. Baker (comp.), *The french revolution and the creation of modern political culture*, vol. I: *The political culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford, 1987.

[29] Louis Blanc, *Histoire de la révolution française*, París, s.f. (edición ilustrada), t. I, p. 90.

[30] Para captar bien este punto, basta con referirse a los reportes de la segunda Asamblea de Notables, en noviembre de 1788 (reproducidos en la *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, París, 1854, 32 vols. —abreviado de ahora en adelante como *Moniteur*—, t. I, "Introduction historique"). La discusión se consagra esencialmente a las formas de representación: composición de los Estados Generales, forma de las convocatorias, orden de las elecciones. Las condiciones del electorado se debaten muy poco.

representación por estamentos. La perspectiva de los Estados Generales no se entiende entre el verano de 1788 a la primavera de 1789, como la primera etapa de un cambio más radical. En ella se mezclan de manera indisociable la crítica al absolutismo y la aspiración a instituir en la monarquía una relación cara a cara entre el rey y sus pueblos. Eso es también lo que traduce el reconocimiento la igualdad del derecho a participar en las asambleas. No es tanto la afirmación de un derecho político individual, como una manera de reafirmar simbólicamente la esencia soñada de la monarquía: un poder soberano que se nutre directamente del consentimiento de la nación.

Algo esencial entraña sin embargo, esta ambigüedad: la experiencia de una nueva modalidad de relación social. En la reunión de las asambleas de la primavera de 1789, la nación es la que toma una forma visible. La cuestión, a partir de entonces, ya no estriba en las calidades requeridas para participar, a través de un proceso electoral, en el ejercicio de un poder de gestión (ahora bien, en eso pensaban Turgot y los fisiócratas cuando hablaban del ciudadano propietario). Lo que está en juego ahora es la manifestación de una identidad colectiva. La forma de igualdad política que se manifiesta en este contexto expresa simplemente un hecho de pertenencia social. En su famoso discurso del 30 de enero de 1789 ante los estados de Provenza, Mirabeau une muy claramente este enfoque de la igualdad con la referencia a la construcción de la nación.

> La reunión de los representantes, dice, es la nación [...]. El primer principio en esta materia es entonces que la representación sea individual. Lo será si no existe en la nación ningún individuo que no sea elector o elegido, ya que todos deberán estar representados. Yo sé que varias naciones han limitado este principio, no otorgando derecho de elección tan sólo a los propietarios, pero ése es ya un gran paso hacia la desigualdad política.[31]

No se trata ahí tanto de una negación de la teoría del ciudadano propietario, como de un desplazamiento de la cuestión. La participación en las asambleas electorales traduce un estatus social —el de miembro de la nación—, y ésta no se considera como la expresión de un poder político. La idea de ciudadanía a la que remite el movimiento revolucionario no surge, en principio, de una teoría de la democracia. Se apoya principal-

[31] *Œuvres de Mirabeau*, M. Mérilhou, París, 1825, t. VII, pp. 6-7.

mente en una visión sociológica y traduce la aspiración al surgimiento de una forma de sociedad en completa ruptura con el universo moldeado por el absolutismo. La relación de ciudadanía, fundada en el contrato y la igualdad, se opone al antiguo mundo de la dependencia. Los hombres de 1789 no sólo rechazan la sociedad corporativa; quieren romper también con la singular amalgama de naciente individualismo y privilegios desordenados que caracterizaba a la Francia prerrevolucionaria.[32] Para comprender bien el sentido del gran vuelco revolucionario, hay que tomar la medida justa de lo que sus actores detestaron más. Los hombres de 1789 quisieron a la vez librar al individuo de las rigideces que le imponía la sociedad corporativa y sustituir con un nuevo ser colectivo, la nación, el mosaico de las relaciones personales de dependencia y de favores entre los individuos y el soberano, que la monarquía había favorecido por causas fiscales. La idea de ciudadanía reúne esta mezcla de aspiraciones y negaciones expresadas por la revolución.

La nueva "cultura de la ciudadanía" que surge en 1789 transforma completamente, al mismo tiempo, el sentido que se les daba a los procedimientos representativos en las discusiones sobre la reforma de las asambleas provinciales. La finalidad es reunir a la nación, darle una voz y una forma de representación, y no designar gestores, como de hecho era el caso en las elecciones de las asambleas provinciales. El primer vector de la revolución de la ciudadanía reside en esta traslación que se opera entre una *igualdad de estatus* (la de individuo-pueblo) —que caracteriza a la organización de los Estados Generales— y una *igualdad de fuerza política*, que se atribuye al individuo-elector de la nueva Francia constitucional. La imagen de un pueblo unido en la primavera de 1789 sigue siendo, en efecto, la que se impone, incluso cuando la participación política, de hecho, cambió de sentido, al encarnar de ahí en adelante la soberanía en los ciudadanos.[33] La dimensión simbólica de la ciudadanía ya no podrá

[32] Véanse, sobre este punto esencial, los análisis clásicos de Tocqueville en *L'Ancien Régime et la révolution* (principalmente el capítulo IX del libro, en el que habla de la "especie de individualismo colectivo, que preparaba las almas para el verdadero individualismo que conocemos"). François Furet desarrolló también este punto de manera muy sugestiva en su obra *La révolution de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880*, Hachette, París, 1988.

[33] Esta diferencia explica por qué el sufragio pudo ser más amplio en abril de 1789 que en 1791, después del voto de la Constitución. No por eso era más "democrático". Su finalidad era otra. Esta diferencia ha dejado perplejos a los historiadores republicanos. Por no haberse percatado bien de la diferencia entre un sufragio "antiguo" y un sufragio "moderno", se han visto limitados a analizar el problema en términos de manipulación. Véase, por ejemplo, A. Aulard, quien señalaba: "No parece inverosímil que la realeza haya tenido confusamente la idea de apelar al sufragio universal contra la oposición burguesa, a la ignorancia contra las Luces" (*Histoire politique de la révolution française*, París, 1901, p. 30).

separarse, de ahora en adelante, de su dimensión técnica, al volverse el derecho y la función prácticamente indisociables en el ejercicio del sufragio. La igualdad política que se afirma en 1789 se deriva puramente, en cierta manera, del nuevo reconocimiento de la igualdad civil. Las asambleas de la primavera de 1789 no son, efectivamente, sino reuniones de la sociedad civil, dirigidas al poder político. Esta sociedad civil se va a transformar de modo brutal en sociedad política en 1789. Es el pueblo como sujeto colectivo, y no la suma de individuos, el que expresa la soberanía. Se produce una *entrada colectiva en la soberanía* que opera, al margen de la visión individualista del ciudadano propietario. Es a partir de la experiencia absolutista que la igualdad política sobreviene en Francia, y no como un desarrollo del modelo del ciudadano propietario.

La recuperación colectiva del poder público, que se traduce en la afirmación de la igualdad de la ciudadanía, procede así, en principio, de una inversión de lo viejo en lo nuevo, que pone entre paréntesis la perspectiva liberal clásica abierta en el siglo XVIII con la noción de ciudadano propietario. La igualdad política a la francesa se sitúa a un tiempo más allá y más acá de la figura del ciudadano propietario. Más acá encuentra su origen en la idea de una distribución colectiva de la soberanía monárquica: y reside por tanto en una operación de traslado del poder entre dos sujetos —el rey y el pueblo—,[34] como en una redefinición de la naturaleza del poder político a partir de las necesidades de los individuos, a diferencia de la experiencia inglesa. Por otro, de que se aplica al individuo-ciudadano, es decir al miembro abstracto de la nación considerado en sí mismo, independientemente de cualquier determinación económica o social.

El surgimiento del individuo-ciudadano procede igualmente de una ruptura en las representaciones de lo social. El reconocimiento de la igualdad política no es posible sino por la existencia de una profunda mutación en la percepción de las divisiones sociales. Digámoslo muy someramente: para que se dé una recuperación del poder soberano en provecho del pueblo, es necesario que este último se perciba como la figura

[34] Tocqueville, lo sabemos, insistirá en numerosas ocasiones en esta continuidad, criticando sobre esta base la soberanía del pueblo a la francesa, como una simple prolongación de la dominación ilegítima del monarca absoluto. Es en este traslado donde residía, a sus ojos, la dificultad de reconocer en Francia el liberalismo y la democracia.

de la totalidad social, en pocas palabras, que sea identificado con la nación. Esto no era de ningún modo evidente en el siglo XVIII. La expresión misma de "pueblo" era entonces muy ambivalente y oscilaba entre un sentido político objetivo (el pueblo-nación, cuerpo social) y un sentido sociológico peyorativo (el pueblo-populacho, multitud ignorante y ciega).[35] En el mejor de los casos, el pueblo constituye un enigma antropológico, que conjuga la brutalidad primitiva a la manifestación episódica de una riqueza moral oculta, inquietante y turbadora, de la misma manera que los salvajes de otros mundos.[36] Por ejemplo, Jaucourt admite su confusión al señalar en la *Enciclopedia*: "*Pueblo, el*, s.m. (Gobiern. políti.); nombre colectivo difícil de definir, porque de él se forman ideas diferentes en los diversos lugares, en diversas épocas y según la naturaleza de los acontecimientos." Sobre todo en referencia a la Antigüedad, la noción de pueblo se empleaba positivamente. El abate Coyer,[37] Meslier y Rousseau están relativamente aislados para concebir en el presente al pueblo como el conjunto de la población. La mayoría de los filósofos del siglo XVIII tienen un enfoque más antropológico o cultural que político, o incluso social (el pueblo, señala Coyer, es "el estado general de la nación, simplemente opuesto al de los grandes y los nobles"). Incluso si vislumbran a veces la posibilidad de una futura transfiguración, casi todos identifican al pueblo presente con la plebe amenazante o la multitud gobernada por las pasiones más inmediatas. Diderot escribe en el artículo "Multitud", de la *Enciclopedia*: "Desconfiad del juicio de la multitud en materia de razonamiento y de filosofía; su voz es entonces la de la tontería, la inhumanidad, la sinrazón y el prejuicio [...]. La multitud es ignorante y está embrutecida." Rétif de la Bretonne describe, por su parte, al populacho como "una especie de gran animal, desprovisto de ojos,

[35] Véanse a este respecto los artículos de R. Mortier, "Diderot et la notion de peuple" en *Europe*, enero de 1963, y "Voltaire et le peuple", en *The Age of Enlightenment, studies presented to Theodore Besterman*, Oxford y Edimburgo, 1967, así como la obra *Images du peuple au XVIIIe siècle*, actas del coloquio de Aix-en-Provence del 25 y el 26 de octubre de 1969, París, 1973, y la memoria de DEA de Elisabeth Fleury, "Le peuple des dictionnaires (fin XVIIe et XVIIIe siècle)", EHESS, septiembre de 1986 (bajo la dirección de Roger Chartier), que reúne cómodamente los materiales extraídos de las diferentes ediciones de los diccionarios de la Academia, de Furetière, de Richelet y de Trévoux.

[36] La fuente de la antropología moderna está en el intento de disminuir esta perplejidad y este malestar. Véase M. Duchet, *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*, Flammarion, París, s.f.

[37] Véase Coyer, *Dissertations pour être lues: la première sur le vieux mot de patrie; la seconde, sur la nature du peuple*, La Haya, 1755.

orejas, gusto y sentimiento, que sólo existe por el tacto, y al que no se conduce más que por este quinto sentido: es una masa de individuos a quienes se persuade de lo que se quiere; que no tiene otra voluntad que la de los demás; que piensa lo que se le hace pensar por su bien, contra su bien, no importa".[38] El pueblo termina por encarnar una alteridad radical en lo social, relacionándose casi todavía más con el orden natural que con el social. La Bruyère no duda en compararlo con "animales feroces". Voltaire habla de él en sus *Lettres philosophiques* como si estuviera compuesto de "animales por debajo del hombre, especie de ganado que se vende y se confía con la tierra", mientras que Marivaux lo asimila a "un mar agitado" y lo considera "una verdadera máquina". El pueblo-populacho ocupa así un lugar equívoco, en el límite de la humanidad. Los filósofos que instruyen el proceso del absolutismo y aspiran a la realización de un Estado de derecho no imaginan menos al pueblo, bajo la especie de una suerte de prehumanidad, de una población que habría quedado en estado natural, gobernada por los instintos y las necesidades. La distancia entre el pueblo y las elites no es entonces sólo cultural, o incluso económica; para estas últimas es de orden antropológico. La idea de igualdad política no es ni siquiera concebible en este contexto. El advenimiento de la ciudadanía supone, en principio, que esta percepción de la división social se modifique. ¿Cómo se opera esta mutación? Sieyès puede servir de hilo conductor para comprenderlo. Toda su reflexión, del comienzo de los años 1770 a 1789, atestigua en efecto los prejuicios y la perplejidad de su época en relación con esta cuestión.

Por una parte, Sieyès comparte la mirada de las elites sobre el pueblo. "Entre los desgraciados que se dedican a los trabajos pesados, produciendo los gozos de otros y que apenas reciben sustento para su cuerpo sufriente y lleno de necesidades, en esta multitud inmensa de instrumentos bípedos, sin libertad, sin moral [...], que sólo posee manos que ganan poco y un alma absorta [...] ¿es eso lo que vosotros llamáis hombres? ¡Se les llama civilizados! ¿Hay uno solo de ellos que haya sido capaz de entrar en sociedad?", escribe, por ejemplo, en una nota manuscrita de la década de 1780.[39] Menos de diez años más tarde, celebra con elocuencia, por el contrario, al pueblo-nación, gloriosa figura de la totalidad social. El odio a los privilegios explica esta evolución. Éste ha hecho su labor de zapa,

[38] Rétif de la Bretonne, *L'Andrographe*, La Haya, 1782, p. 12.

[39] Nota manuscrita "Grèce, citoyen, Rome", reproducida en *E. Sieyès, Textes choisis*, presentación de R. Zapperi, Éd. des Archives Contemporaines, París, 1985, p. 81.

conduciendo a una verdadera revolución de la percepción de lo social. En 1789, la designación del privilegiado como enemigo social emblemático trastoca las representaciones sociales anteriores. El rechazo tradicional al privilegio, cuya teorización da a los escritos de Sieyès su formidable impacto, resume entonces la esencia del movimiento revolucionario: conduce de manera casi mecánica a reintegrar al pueblo en la sociedad, pues de golpe el tercer estado forma un bloque sólido —que aspira a ser *todo*— frente a las órdenes infames.

Todo concurre, durante el otoño de 1789, a hacer de la unidad social el valor cardinal. Los hombres quieren acercarse y destruir las antiguas separaciones. El diputado Target expresa bien el sentimiento general, cuando explica que "es en la unión donde éstas [las distinciones] deben extinguirse [...]. No es separando a la gente, sino forzándola a amarse como se mata al aristócrata y se hacen los ciudadanos [...]. Si no tenemos esa finalidad, prosigue, trabajamos en vano por la regeneración pública. Que todos, militares, eclesiásticos, letrados, comerciantes, agricultores, deponiendo sus prejuicios, no sean más que ciudadanos."[40] La percepción del lugar social da un vuelco en 1789. El brutal rechazo al universo de los privilegiados redibuja completamente las fronteras del sistema social. Son éstos los que se vuelven excluidos y figuran en el exterior de lo social. "Los privilegiados pasan realmente a verse como otra especie de hombres", decía Sieyès en su *Essai sur les privilèges*.[41] Algunos meses más tarde, en su *Qu'est-ce que le tiers état?*, retoma este punto de vista invirtiéndolo. "El privilegiado sólo sería representable en su calidad de ciudadano, escribe, pero en él esta calidad está destruida, él queda *afuera del civismo*, es enemigo de los derechos comunes."[42] Así, la nueva relación social se define por medio de la exclusión de la aristocracia.[43] Algunos llegan incluso a asimilar a los privilegiados como los extranjeros. Citemos por ejemplo a Salaville: "Es el estamento más considerable, es el tercer estado el que compone a la nación, señala. No tiene entonces nada en co-

[40] Discurso del 11 de noviembre de 1789, en la discusión sobre la formación de los departamentos (*A.P.*, t. IX, pp. 747-748). La abreviación *A.P.* designa a los *Archives Parlamentaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, M. Mavidal y E. Laurent, ed. A falta de precisión, se trata de la primera serie.

[41] Reproducido a la cabeza de Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, PUF, París, 1982, p. 9.

[42] *Ibid.*, p. 89.

[43] Véase sobre este punto la obra clásica de P. Higonnet, *Class, ideology and the rights of nobles during the french revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1981, así como A. de Baecque, "Le discours anti-noble (1787-1792). Aux origines du slogan: Le peuple contre les gros", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, enero-marzo de 1989.

mún con los otros: el pacto social ha sido roto por ellos, ellos ya no son más ciudadanos. Es el voto del tercer estado el que forma la ley; en él reside la soberanía. Los otros no poseen ni siquiera el derecho a votar. Deben respetar las leyes del tercer estado, tal como los extranjeros, durante su estadía, se conforman con las leyes del país en el que se encuentran."[44] "Ya que nos quieren separar de ellos, separémoslos de nosotros" resume lapidariamente *La Sentinelle du Peuple*.[45] El tercer estado y la nación se redefinen en el movimiento de esta exclusión. En 1789, la exterioridad social cambia de campo, se podría decir. Se considera al privilegiado entonces, como antes se percibía al populacho: como un ser absolutamente otro, rechazado en las tinieblas de la naturaleza, privado de derechos civiles, expulsado fuera de las fronteras. El privilegiado absorbe y resume toda la exterioridad social, haciendo que coincidan las figuras del enemigo interior y el extranjero.

Si bien la plena reintegración del pueblo se facilita mediante la exclusión concomitante de los aristócratas, esto no significa de ninguna manera que las viejas prevenciones contra el populacho se hayan disipado. Pero por lo menos se rechazan, se relativizan, se contrapesan por una nueva percepción global de la relación social. Desde los años 1770-1780, Sieyès había buscado, por otra pate, la fórmula para las diferenciaciones sociales no excluyentes, para tratar de otorgar la perspectiva de la igualdad al hecho de la diversidad de condiciones. Es la razón por la cual él se interrogó, junto con todo su siglo, por la sociedad antigua. Esta reflexión no tiene por objeto, en su caso, oponer un contra-modelo a la *commercial society*, virtud y frugalidad contra valores económicos, como hace Rousseau. Más bien se propone calificar la especificidad de la *división social* moderna. Sieyès sigue en esta reflexión a Hume y a Smith para criticar el ideal del ciudadano antiguo. Si en principio estima como irreal la condición implícita de dimensión que lo sostiene —de ahí su defensa de un gobierno representativo contra el modelo de la democracia directa preconizado por Rousseau—, no está ahí el punto principal de su análisis. Su argumento principal consiste en observar que, en las repúblicas antiguas, sólo la separación radical entre los esclavos y los hombres libres hacía posible una intensa participación política. Retomando la demostra-

[44] J. B. Salaville, *L'organisation d'un État monarchique ou considérations sur les vices de la monarchie française*, s.l., 1789. Citado por J. J. Tatin-Gourier, *Le Contrat social en question. Échos et interprétations du contrat social de 1762 à la révolution*, Presses Universitaires de Lille, 1989, p. 117.

[45] *La Sentinelle du Peuple*, núm. 1, citado por J. J. Tatin-Gourier, *Le Contrat social en question*, p. 119.

ción clásica de Hume,[46] subraya que la disponibilidad de unos se compensaba con la servidumbre de los otros. "En las repúblicas antiguas, explica en una nota manuscrita, el gobierno podía no ser representativo en principio: 1. Porque éstas tenían una extensión pequeña; 2 (y es la mejor razón) porque no había más ciudadanos que los habitantes *disponibles*, en totalidad o en gran parte, siendo el resto esclavos o ajenos a la acción social."[47] La sociedad antigua descansa sobre una división de las funciones sociales que sigue la frontera de la noción de humanidad. Los esclavos no están en ella: permanecen en el exterior de la relación social.[48]

La igualdad moderna no puede ser comprendida por Sieyès, sin embargo, como la negación absoluta de toda separación, incluso si ésta se opone, en esencia, a las formas de separación que regían en las sociedades antiguas. Si la igualdad y la libertad encuentran un punto de anclaje común en el reconocimiento de los derechos del hombre, es en efecto ilusorio, a sus ojos, creer que se pueda universalizar de igual manera la antigua figura del ciudadano. "Por más que soñemos con el bien general de la especie humana, ésta estará siempre dividida entre dos partes que se distinguirán esencialmente por la diferencia de educación y de trabajo", anota en la década de 1780.[49] Pero esta separación ya no tiene el sentido de exclusión que establecía la de esclavo-hombre libre. En principio, porque es móvil, pero sobre todo porque se inserta en una nueva perspectiva: la de la división del trabajo. "No quiero dividir a mis hombres en espartanos e ilotas, sino en ciudadanos y compañeros de trabajo":[50] esta fórmula resume el sentido de la traslación que opera. La diferencia entre los hombres se vuelve así, para él, puramente funcional y presenta la ventaja de poder ser provechosa para el conjunto de la colectividad. En el centro de esta comprensión económica de la sociedad, Sieyès otorga una importancia particular al papel de la división del trabajo como vector del progreso. Su originalidad consiste en considerar la división del trabajo en el orden económico como la representación en el orden político: "La división de las tareas, escribe, no es más que una parte del *orden representativo* en las voluntades particulares. Dejarse representar es la única fuente de prosperidad en la sociedad civil."[51]

De manera muy original Sieyès inscribe así la acción del gobierno moderno en el sistema de la división del trabajo. Elaborada progresivamente en el transcurso de sus abundantes lecturas económicas, esta idea quedará siempre fuertemente afirmada en él. "La razón, o por lo menos la experiencia —explica en sus *Observations* de 1789— dice al hombre: lograrás mejor tus ocupaciones, si sabes limitarlas. Al dirigir todas las facultades de tu espíritu a sólo una parte del conjunto de trabajos útiles, obtendrás un mayor producto con menores trabajos y menores gastos. De ahí proviene la separación del trabajo, efecto y causa del aumento de la riqueza y del perfeccionamiento de la industria humana. Esta división es para ventaja común de todos los miembros de la sociedad, pertenece a los trabajos políticos al igual que a toda clase de trabajo productivo. El interés común, la mejora del estado social en sí nos exigen hacer del gobierno una profesión particular."[52] De ahí su definición del gobierno como poder comisionado, no diferenciado en la práctica, de los trabajos efectuados por otras profesiones. Sus *Lettres aux économistes* de 1775 explican, por ejemplo, que los "trabajos políticos y públicos" —la expresión ya es en sí misma significativa— son *coproductivos* de la misma manera que los de los comerciantes, los cocheros, los ciudadanos que se ocupan de las ciencias útiles o los educadores. Las nociones de representación y de especialización terminan por confundirse en este enfoque económico de Sieyès. Si la representación significa la acción para otro, un mundo

[46] Véase el ensayo de Hume, *Of the populousness of ancient nations* en *Essays, moral, political and literary*, Liberty classics, Indianapolis, 1985, pp. 377-464. Hume denuncia la separación hombres libres-esclavos, que funda la igualdad entre ciudadanos sobre la exclusión de la mayoría de la población.

[47] Archivos Nacionales: 284 *AP* 3, expediente 2, camisa 1, nota titulada "Gouvernement par procuration".

[48] Esto es lo que hace imposible seguir a Cornélius Castoriadis cuando estima que el problema de la esclavitud no es en definitiva sino contingente en la visión griega de la democracia. Véase su artículo "La *polis* grecque et la création de la démocratie", *Le Débat*, enero-marzo de 1986. Montesquieu escribía sobre los esclavos: "Es imposible que supongamos que aquella gente fueran hombres, porque si los suponemos hombres, comenzaríamos a creer que nosotros mismos no somos cristianos" (*De l'esprit des lois*, libro XV, cap. V, Gallimard, París, 1951, t. II, p. 494, Bibl. de la Pléiade).

[49] Manuscrito, Archivos Nacionales: 284 *AP* 3, expediente 2, camisa 3.

[50] Nota manuscrita "La nation", Archivos Nacionales: 284 *AP* 3, expediente 2, camisa 3. Esta crítica de la democracia antigua será ampliamente retomada por numerosos oradores, durante la primavera de 1793, durante la discusión de la nueva Constitución. Desde la revisión de agosto de 1791, estos temas se encuentran presentes. Branave hace la apología del sistema representativo y señala, el 11 de agosto de 1791, criticando a Esparta, que "la democracia pura [es decir, directa] de una parte del pueblo no puede existir si no es por medio de la esclavitud civil, política, efectiva, absoluta, de la otra parte del pueblo" (*A.P.*, t. XXIX, p. 366).

[51] Nota manuscrita: "Travail: ne favorise la liberté qu'en devenant représentatif", Archivos Nacionales: 284 *AP* 2, expediente 13, camisa *Travaux*.

[52] Sieyès, *Observations sur le rapport du commité de Constitution, concernant la nouvelle organisation de la France*, Versalles, 2 de octubre de 1789, pp. 34-35.

en el que cada uno efectúa una tarea particular se convierte, en efecto, en una sociedad de representación generalizada. Es lo que Sieyès explica en el año III en una fórmula sorprendente: "Todo es representación en el estado social. Ésta se encuentra en todas partes en el orden privado, al igual que en el orden público; es la madre de la industria productiva y comercial, así como de los progresos liberales y políticos. Es más, se confunde con la esencia misma de la vida social."[53] Era difícil ir más lejos en una comprensión económica de lo político.

La oposición entre el ciudadano y el compañero de trabajo, que Sieyès construye en los años 1770, y que se desarrolla con la distinción de los derechos civiles y los derechos políticos, alejaba al espectro de la separación entre hombres libres-esclavos. Reintegraba plenamente al pueblo a la sociedad, manteniéndolo al mismo tiempo alejado de la esfera política. En ese momento, esta oposición disminuía en gran medida la separación entre los ciudadanos propietarios y el pueblo ordinario. Cuando emplea por primera vez, en 1789, las expresiones de *ciudadano activo* y *ciudadano pasivo*, su pensamiento sobre este punto ha evolucionado mucho. Aunque continúa pensando la esfera política a partir del concepto de división del trabajo, la dinámica de los acontecimientos lo conduce a lanzar otra mirada sobre la división social. A partir de 1789, Sieyès queda de alguna manera entre dos fuegos, entre un enfoque político de la nación y una percepción económica de lo político. "Los pueblos europeos", dice por ejemplo en su discurso del 7 de septiembre de 1789 sobre el veto real,

> semejan bien poco a los pueblos antiguos. Entre nosotros, sólo se trata de comercio, agricultura, fábricas, etcétera. El deseo de riquezas no parece hacer de todos los Estados de Europa más que vastos talleres; aquí se sueña más bien con la producción y el consumo que en la felicidad. [...] Estamos entonces obligados a no ver, en la mayor parte de los hombres, más que máquinas de trabajo. Sin embargo, no podéis negar la calidad de ciudadano, y los derechos de civismo, a esta multitud sin instrucción a la que un trabajo forzado absorbe por completo. Ya que ellos deben obedecer la ley como vosotros, deben también, al igual que vosotros, concurrir a crearla. Esta participación debe ser igual.[54]

[53] *Opinion de Sieyès sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de Constitution*, París, 2 Termidor año III, p. 5. "Es constante, escribe, hacerse representar en la mayor cantidad de cosas posibles, es hacer crecer su libertad, como es disminuirla acumular representaciones diversas sobre las mismas personas" (p. 6).

[54] *A.P.*, t. VIII, p. 594. La reflexión de Sieyès, en este punto, marca así cierta evolución en relación a los años de 1780. El señalaba entonces: "Para ser ciudadano, hay que conocer las relaciones de las asociaciones humanas, y en particular las de la sociedad de que se es miembro. Los hombres que no pueden educarse, o a quienes no se puede llevar a este conocimiento, no son más que *compañeros de trabajo*. Habría que estar muy confundido acerca de la finalidad social de llamarlos a deliberar. Pero, ¿negaremos la calidad de ciudadanos a nueve décimas partes de la nación? No pongamos en absoluto *las expresiones* del sentimiento en lugar de la razón... *Sólo invitemos a los gobiernos a metamorfosear a las bestias humanas en ciudadanos, para hacerlas participar activamente* de los beneficios de la sociedad; ya que si no se pueden establecer voluntades más que cuando se sabe lo que se quiere, *es evidente que hay una gran diferencia entre los ciudadanos esenciales y aquellos que sólo se han convertido en tales por la utilidad física*" (notas bajo el título "Citoyens électeurs éligibles", Archivos Nacionales: 284 *AP* 3, expediente 2, camisa 3).

Este desarrollo expresa de manera particularmente brutal una tensión que subyace en toda la discusión sobre el derecho al voto entre 1789 y 1791. En efecto, en este texto se superponen dos registros: el de la implicación política y el de la integración social. El ciudadano por un lado, el compañero de trabajo por el otro. Las dos figuras se yuxtaponen simplemente, sin que se establezca ninguna relación entre ellas. Sieyès comienza por hacer el elogio de la sociedad económica parafraseando a Hume y a Smith, antes de afirmar el principio de igualdad política en términos tomados de Rousseau. Singular cohabitación. El hecho de que Sieyès se refiera simultáneamente al autor de *La riqueza de las naciones* y al filósofo de Ginebra, que es totalmente opuesto, permite comprender un aspecto probablemente esencial de lo que podemos llamar *la ambigüedad* de 1789.

Lo que cambia considerablemente ente 1770 y 1789, en el seno mismo de esta ambigüedad, es la percepción de la demarcación entre la esfera de lo social y la esfera de lo político. En la década de 1770, ésta descansaba en el reconocimiento de una diferencia de calidades sociales entre los individuos (en lo que respecta a sus conocimientos, capacidades e intereses). El movimiento de la igualdad que se pone en marcha con la revolución conduce a ya no aceptar más que las distinciones reconocidas como puramente *naturales*.[55] El calificativo de ciudadano tiende, por esta razón, a atribuirse a todos los individuos adultos masculinos. Esta tendencia a la universalización de la ciudadanía marca una ruptura en relación a la teoría del ciudadano propietario. Pero el imperativo de integración de todos en el cuerpo social que ésta expresa se opone sin embargo todavía a fuertes barreras mentales, que hacen que toda una porción del pueblo parezca todavía muy lejana social y culturalmente;

[55] Las mujeres y los niños, explica Sieyès, quedan excluidos por este motivo de la participación política, incluso si a sus ojos no se trata más que de un prejuicio en lo que respecta a las primeras. Véase, a este respecto, el siguiente capítulo.

difícilmente integrable, a pesar de todo, a la nueva comunidad de iguales. Sieyès deja ver su malestar en este punto, durante el otoño de 1789. "¿Es posible considerar ciudadanos a los mendigos, a los vagabundos voluntarios, o a los que no tienen domicilio?", pregunta.[56] Es para resolver esta contradicción que procede a la distinción entre los ciudadanos activos y los ciudadanos pasivos. Si la premisa es que todos los individuos son igualmente ciudadanos, es paralelamente necesario, a su modo de ver, establecer una división en el interior mismo de esta primera equivalencia. La distinción entre ciudadanos activos-pasivos no deja de ser sin embargo, según Sieyès, de una naturaleza completamente diferente de la separación que aislaba a los ciudadanos del resto de los hombres en las sociedades antiguas.

> Entre los antiguos, explica, el estado de servidumbre depuraba en cierta manera a las clases libres. Todos los ciudadanos eran capaces de ejercer sus derechos políticos. Todo hombre libre era un ciudadano activo. Entre nosotros, hay que vanagloriarse de ello, la base de la asociación es más amplia; los principios son más humanos; somos todos iguales por la protección de la ley y ésa es la política correcta. Pero también, por lo mismo que la *civiriat* o el orden de los *ciudadanos* abarca todos los pisos del edificio social, se sigue de ello que las clases ínfimas, los hombres más desprovistos, son aún más extranjeros, por su inteligencia y por sus sentimientos, a los intereses de la asociación, de lo que podían serlo los *ciudadanos* menos apreciados de los antiguos Estados libres. Queda entonces entre nosotros una clase de hombres, *ciudadanos* por derecho, y que no lo son jamás de hecho. Sin duda atañe a la Constitución, a las buenas leyes, reducir cada vez más esta última clase al menor número posible. No es menos cierto que se trata de hombres por demás válidos en fuerza física, los cuales, extraños a toda idea social, no están en condición de tomar parte activa en la cosa pública.[57]

Esta larga cita demuestra bien el sentido no excluyente que reviste para Sieyès la distribución entre ciudadanos activos-pasivos. La sociedad moderna sustituye, para él, el ostracismo brutal de los antiguos por una diferenciación más suave: la distinción entre derechos civiles y derechos políticos.[58] Aunque no es hiriente a ojos de Sieyès, ésta no debió tardar en volverse problemática. Los dos principios que el autor del *Essai sur les*

[56] *Observations sur le rapport du comité de Constitution, op. cit.*, p. 20.
[57] *Ibid.*, pp. 20-21.
[58] "Vemos que el *nuevo ostracismo* los respeta a todos, en lugar de aquel de los antiguos que los atacaba a todos", señala (*ibid.*, p. 31).

privilèges quería disociar y afirmar al mismo tiempo —la universalización de la ciudadanía y la limitación de los derechos políticos— tendieron, en efecto, a chocar, dejando siempre abierta la cuestión de la participación política.

LA INSTITUCIÓN DE LA CIUDADANÍA

En 1789, la igualdad civil y la "igualdad del civismo"[59] se superponen. La crítica a los órdenes y los cuerpos, y el rechazo a la representación de los intereses que de ellos se derivan, conducen a exaltar al individuo abstracto, libre de toda determinación, simple miembro del todo social. La esfera política, en esas condiciones, no se deriva ni se separa de la esfera de lo social, organizando una modalidad específica del estar juntos: ésta resume el orden social y lo absorbe por completo. Por una razón casi mecánica, en principio: la supresión de los cuerpos intermediarios, conduce a una extensión del espacio público, que se convierte en el lugar central de la interacción social. Aquí la dinámica de los acontecimientos se conjuga con la lógica institucional. Más profundamente, lo político y lo social coinciden desde el momento en que se niegan las especificidades, las diferencias, las singularidades que estructuran a la sociedad. El lazo cívico termina, en ese sentido, por figurar, en su abstracción, como el arquetipo de la unión social. Éste es la figura pura de lo social y encarna su esencia. En páginas célebres de *Quést-ce le tiers état?*, Sieyès ha demostrado su implacable imperativo. "Es de principio, escribe, que todo lo que salga de la calidad común de ciudadano, no podría participar de los derechos políticos."[60] Si en un principio Sieyès tiene en la mira el rechazo radical a la noción de privilegio, su afirmación lo conduce lógicamente a hacer basar los derechos políticos sobre la "calidad común", es decir, sobre la simple pertenencia al cuerpo social. El individuo sujeto de derecho y el ciudadano tienden por ello a confundirse. Si ninguna variable propiamente social, derivada de la heterogeneidad, puede ser tomada en cuenta en la definición del derecho al sufragio, los derechos políticos tienen entonces la misma naturaleza que los derechos civiles. No son de esencia diferente (Burke entendió muy bien este punto en su análisis de la revo-

[59] La fórmula es de Sieyès en *Qu'est-ce que le tiers état?, op. cit.*, p. 88.
[60] *Ibid.*, p. 90

lución francesa). Es eso lo que hace tan difícilmente concebible —retornaremos a ello— la distinción entre la noción de ciudadano activo y la de ciudadano pasivo. No se puede establecer la noción de disfrute de derechos sobre la base de la especificidad de la naturaleza jurídica. Sólo la diferencia entre sujetos jurídicos autónomos y sujetos jurídicos dependientes puede validar la separación entre derechos políticos y derechos civiles. La única distinción que autoriza la abstracción de la igualdad es la de la *naturaleza* de los sujetos jurídicos reales (edad, sexo, etc.), significando siempre la ausencia de derechos políticos, de una manera u otra, que un individuo detenta derechos civiles *parciales* (es, entonces, el caso de la mujer, del niño, del incapacitado).

La difusión de la ciudadanía se halla en la intersección de esta equivalencia entre los derechos civiles y políticos con el advenimiento del principio de soberanía colectiva. Hay un doble trabajo de abstracción que hace de cada individuo una parcela de la potencia soberana, al tiempo que superpone la esfera política a la de la sociedad civil. Los derechos políticos no proceden entonces de una doctrina de la representación —en tanto que ésta última implica el reconocimiento y la valoración de lo que es heterogeneidad y diversidad en la sociedad—, sino de la idea de participación en la soberanía. He ahí la gran mutación. A comienzos de 1789, el problema era la igualdad-pertenencia. Por una razón casi mecánica, éste se confunde rápidamente con el de la igualdad- soberanía, ya que el lugar de la soberanía se identifica de ahora en adelante con el ser mismo de la nación. El derecho al voto deja, en esta medida, de estar inserto en una lógica representativa. De ahora en adelante define un estatus social, el del individuo miembro de un grupo que toma colectivamente el lugar del rey. La única distinción en materia de derechos políticos que puede operarse sobre esta base es la de la pertenencia social. Los excluidos del sufragio no son sino los excluidos de la nación: aristócratas, extranjeros, marginales desterritorializados, criminales desterrados de la sociedad. Aunque a nuestros ojos es evidente, es sin embargo el sentido mismo de esta noción de pertenencia social el que sigue siendo problemático durante la revolución. Es a partir de ahí que hay que comprender la incertidumbre que se constata en la organización de los derechos políticos. Ésta no es tanto el resultado de una incertidumbre con respecto a los principios (la igualdad, la universalidad), sino de una duda de orden sociológico sobre lo que se entiende por sociedad civil. La revolución de los derechos políticos es indisociable de un cuestionamiento de las formas y el contenido de la ciudad.

Cuando Thouret presenta, el 29 de septiembre de 1789, su informe sobre el proyecto de Constitución frente a la Asamblea constituyente, él propone subordinar el derecho de sufragio a cinco condiciones. Tres de las cualidades requeridas se relacionan con la definición de la pertenencia social: la nacionalidad, el domicilio, el pago del impuesto.[61] En el curso de los debates, se añadirá enseguida un criterio suplementario, pero de la misma naturaleza: el de la conformación a las leyes (exclusión de los que están en quiebra y de los condenados a penas infamantes). En el derecho al sufragio se definen así los diferentes sentidos del término "ciudadano": el ciudadano como detentador de la nacionalidad, el ciudadano como miembro de una colectividad concreta (el domicilio), el ciudadano como "buen miembro" de la ciudad (contribución a los gastos colectivos por medio del impuesto, respecto al derecho). La noción de ciudadanía no es entonces solamente jurídica para los constituyentes. Se deriva principalmente de la idea de *implicación social*, superponiendo tres modalidades: la pertenencia *jurídica* (la nacionalidad), la inscripción *material* (el domicilio) y la implicación *moral*. Aunque simples de enunciar, estos diferentes criterios debían permitir, teóricamente, trazar una clara línea de distribución para el otorgamiento del derecho al sufragio. Sin embargo, su aplicación pronto se reveló como algo mucho más delicado. La definición de la nacionalidad no quedó fijada definitivamente sino en el texto de la Constitución de 1791. Los nacidos en Francia de padre francés eran automáticamente ciudadanos, pero los que habían nacido en el extranjero de padre francés debían residir en Francia y haber prestado el juramento cívico para ser considerados ciudadanos.[62] Para quienes habían nacido en Francia de padre extranjero, eran ciudadanos con la sola condición de residir en Francia. En cuanto a aquellos que habían nacido en el extranjero, de padres extranjeros, se convertirían en ciudadanos después de cinco años de residencia continua en Francia, si habían prestado el juramento y si, además, habían adquirido inmuebles, si se habían casado con una francesa o fundado un establecimiento de agricultura y de comercio.

61 Las dos condiciones restantes remiten a la autonomía de la voluntad: ser mayor de edad; no ser de condición servil (habría que añadir una tercera condición, implícita, de la misma naturaleza: la del sexo). Sobre estos diferentes puntos, véase el siguiente capítulo.

62 El caso de los descendientes de los protestantes exiliados entraba en esta categoría. Es así como Benjamin Constant, por ejemplo, podrá recuperar la nacionalidad francesa.

Condiciones de adquisición de la ciudadanía francesa según la Constitución de 1791 (Título I, artículos 2 y 3)

Ascendencia paterna
francesa
extranjera
francesa
extranjera

Lugar de nacimiento
Francia
Francia
extranjero
extranjero

Condiciones de adquisición de la ciudadanía
automática
residir en Francia
1) residir en Francia
2) prestar el juramento cívico
1) residir en Francia desde hace cinco años
2) prestar el juramento cívico
3) estar casado con una francesa *o* haber adquirido un inmueble *o* haber fundado un establecimiento agrícola o comercial.

El derecho de suelo prevalece sobre el derecho de sangre para definir la nacionalidad: el derecho de la revolución continúa en este punto la tradición del Antiguo Régimen.[63] La adquisición de la nacionalidad superpone de manera variable tres grados de implicación: *pasiva* (la residencia),[64] *política* (el juramento)[65] y *activa* (actividad económica o lazo

[63] Remítase sobre este punto a la obra fundamental de M. Vanel, *Histoire de la nationalité française d'origine. Évolution historique de la notion de français d'origine du XVIe siècle au code civil*, París, 1945. Consultar igualmente: *L'étranger*, t. IX y X de *Recueils de la Société Jean-Bodin*, Bruselas, 1958; C. Danjou, *La condition civile d'étranger dans les trois derniers siècles de la monarchie*, París, 1939; A Mathiez, *La révolution et les étrangers. Cosmopolitisme et défense nationale*, París, s.f. (hacia 1920).

[64] Sieyès iba muy lejos en este sentido, ya que vislumbraba que todo extranjero establecido en el territorio nacional podía convertirse en ciudadano desde el momento en que hubiera sido "adoptado" por una comuna (véase *A.P.*, t. VIII, p. 205).

[65] La Constitución de 1791 preveía que la prestación del juramento podía bastar para los extranjeros. Véase el artículo 4 del título II: "El poder legislativo podrá, por consideraciones

familiar).[66] Vemos así que la noción de nacionalidad termina por confundirse con la de ciudadanía: no es en principio más que una condición para el ejercicio del derecho al sufragio, pero termina por redoblar todos los criterios. Y, a la inversa, las condiciones de adquisición de la *nacionalidad* para los extranjeros tienden a imponerse para todos como condiciones de ejercicio de la *ciudadanía* política. Si la prestación del juramento cívico puede ser una condición de acceso a la nacionalidad para las personas nacidas de padre extranjero, ésta se impone a todos para ejercer el derecho al voto.[67] De la misma manera, los criterios de implicación social establecidos para la naturalización tienden a ser igualmente considerados para el ejercicio del derecho al sufragio. La Constitución del año III preveía, por ejemplo, que habría que ejercer una profesión mecánica o agrícola para poder votar en el futuro. Estos criterios de acceso al derecho de sufragio serán apenas aplicados: el juramento cívico queda abandonado desde 1795, y las disposiciones previstas por la Constitución del año III no se aplicarán nunca. Pero el espíritu de estas medidas subsiste en la concepción revolucionaria de la nacionalidad, identificada de hecho con la de ciudadanía activa. Lo que es determinante es la implicación cívica y social de los individuos, y no su patrimonio genético o histórico.[68] Es otra manera de declinar el universalismo a la francesa, cuyo sentido ilustrará la naturalización en 1792 de grandes figuras extranjeras amigas de la libertad, como Paine o Cloots. El diputado Lamourette podrá, significativamente, hablar en esta ocasión del "sen-

importantes, dar a un extranjero un acta de naturalización, sin otras condiciones que la de fijar su domicilio en Francia y prestar ahí el juramento cívico."

[66] Esta dimensión de la implicación es introducida el 30 de abril de 1790 por Target, a partir de una reflexión sobre la situación de las poblaciones fronterizas (véase *A.P.*, t. XV, p. 340). La lógica es la misma que para la atribución de cartas de naturalidad o cartas de burguesía bajo el Antiguo Régimen; su origen está igualmente ligado a consideraciones económicas. Véase la tesis de J. Boizet, *Les lettres de naturalité sous l'Ancien Régime*, París, 1948. La Constitución de 1793 (artículo 4) preveía por su parte que la adopción de un niño o el encargarse de un anciano permitía acceder al ejercicio de los derechos de ciudadano francés.

[67] Véase el artículo 14 de la instrucción del 12 de agosto de 1790: "La calidad de ciudadano activo subsiste, pero su ejercicio está suspendido en tanto el ciudadano no haya prestado el juramento cívico."

[68] En aquel entonces, los enfoques históricos de la nacionalidad son minoría. Un liberal como Clermont-Tonerre constituye la relativa excepción al escribir que "uno se apega a su patria por dos medios, la propiedad y la costumbre [...]. Si se es ciudadano por la posesión, que no estará prohibida, uno es aun más ciudadano por una larga residencia, por numerosas relaciones de parentesco, por la herencia de consideración que ha recibido de sus padres" (Clermont-Tonnerre, *Analyse raisonnée de la Constitution française, Œuvres complètes*, París, año III, t. IV, p. 267).

timiento de *consanguinidad filosófica*" que une a los filósofos extranjeros y a los revolucionarios franceses en su lucha contra el despotismo.[69] Todo está dicho, en esta fórmula audaz, sobre la confusión de la nacionalidad y la implicación política.

Este entrelazamiento de las nociones de ciudadanía y nacionalidad conduce a los constituyentes a dar un contenido casi más sociológico que jurídico a la nacionalidad. Lo vemos muy claramente en el momento en que se plantea la cuestión de la emancipación de los judíos.[70] Incluso si la situación civil de los judíos variaba según cada provincia al final del Antiguo Régimen, ellos no se consideraban ni franceses, ni pertenecientes al reino, y tampoco como verdaderos extranjeros. El jurista Denisart daba de ellos la siguiente definición en 1771: "Un judío no tiene propiamente ningún domicilio, ni estado en el reino. Es, al igual que todos los miembros de su nación, errante: no es ciudadano en ninguna parte, y aunque nazca francés, es extranjero en cada ciudad."[71] Según los criterios de nacionalidad definidos por la revolución, los judíos establecidos en el territorio debían ser considerados en adelante como franceses, sin discusión. Este reconocimiento estuvo lejos de adquirirse fácilmente, sin embargo. Si el problema se plantea desde el otoño de 1789, hay que esperar de hecho al 27 de septiembre de 1791 para que la Constitución decrete la emancipación civil y política de los judíos, la víspera de su separación. Los prejuicios tienen por cierto su parte en esta larga vacilación. Pero ellos no son los únicos a los que se cuestiona.

La naturaleza de la identidad judía representa el fondo del problema para los constituyentes. La relación entre las diferentes facetas del hecho judío representa, a sus ojos, un enigma. Ellos sienten la necesidad de constituirlo en problema global y único para captarlo, pero sólo logran hacerlo de un modo que conduce a desconocer su esencia. Los partidarios más activos de la emancipación, como Grégoire o Robespierre, reducen así esta identidad a su dimensión religiosa, y la hacen entonces retroceder a la esfera privada de la existencia social.[72] Al mismo tiempo que

[69] Sesión del 24 de agosto de 1792 (*A.P.*, t. XLVIII, p. 689).

[70] Remitirse a la colección de documentos *La révolution française et l'émancipation des juifs*, Édhis, París, 1969, 8 vols. (reproduce todos los textos importantes publicados en Francia de 1787 a 1806 sobre la emancipación de los judíos), y a la síntesis de R. Badinter, *Libres et égaux... l'émancipation des juifs, 1789-1791*, Fayard, París, 1989, y de P. Girard, *La révolution française et les juifs*, Laffont, París, 1989.

[71] Citado por M. Vanel, *Histoire de la nationalité française d'origine*, *op. cit.*, p. 6.

[72] Señalaremos, sin embargo, que cuando Brunet de Latuque pide a la Asamblea, el 21 de diciembre de 1789, que se vote una moción contra la exclusión de los no católicos de ciertas fun-

se erige en defensor de los judíos, el abate Grégoire pretende así combatir todo lo que los distingue, emprendiéndola violentamente, por ejemplo, contra el uso del yiddish. Tanto la derecha como la izquierda se ponen de acuerdo para negar a los judíos una existencia como cuerpo. La única perspectiva que se les abre es la de la asimilación. Clermont-Tonnerre formulará en términos célebres esta concepción: "*Hay que negar todo a los judíos como nación, y otorgarles todo como individuos* [...]. Es necesario que no formen en el Estado ni un cuerpo político, ni un orden; que sean individualmente ciudadanos."[73] Es además por ello que, en una primera época, la situación de los judíos portugueses queda disociada de la de los judíos del este.[74] Su situación, es verdad, era diferente. Los judíos bordeleses estaban bastante bien asimilados. Muchos de ellos habían recibido a título personal cartas de naturalización y, en 1789, habían tomado parte de manera natural en las elecciones para los Estados Generales, habiendo incluso uno de ellos, Gradis, estado a punto, por poco, de ser designado diputado. Los judíos de Alsacia vivían, por el contrario, mucho más replegados en su comunidad, y estaban además excluidos de la vida civil (no podían, por ejemplo, ni comprar inmuebles, ni cultivar la tierra o emplear obreros agrícolas). Es entonces solamente haciendo referencia a los "derechos adquiridos" de los primeros que la Asamblea Constituyente acepta en principio otorgar sólo a los judíos portugueses y de Avignon el derecho al sufragio.[75] Así, el debate filosófico nunca es verdaderamente tratado. La lógica globalmente emancipadora termina por triunfar frente a los prejuicios remanentes, pero no es una concepción de la ciudadanía y de la nacionalidad lo que se ve ilustrado y prolongado. El aplazamiento del debate que, en principio se decreta en diciembre de 1789, después de un primer intercambio de puntos de vista,

ciones ("Vosotros no habéis querido, señores, dice, que las opiniones religiosas fueran un título de exclusión para algunos ciudadanos y un título de admisión para otros", *A.P.*, t. X, p. 694), tiene en mente el caso de los protestantes, y no está pensando de ninguna manera en los judíos. Eso demuestra hasta qué punto la "privatización" y la "reducción religiosa" de la cuestión judía representaba ya un paso adelante para percibir su situación civil y política.

[73] *A.P.*, t. X, p. 756.

[74] Véase el decreto del 28 de enero de 1790 que estipula que "todos los judíos conocidos bajo el nombre de judíos portugueses, españoles, de Avignon, continuarán gozando de los derechos de que han gozado hasta el presente —y en consecuencia gozarán de los derechos de los ciudadanos activos" (medida retomada en la instrucción del 12 de agosto de 1790).

[75] Véase el texto mismo del decreto citado aquí arriba. El 28 de enero de 1790, Le Chapelier argumenta a favor de los judíos bordeleses: "Sólo se trata de conservar los derechos adquiridos" (*A.P.*, t. XI, p. 364).

traduce de hecho una perplejidad intelectual, así como prudencia política. La resistencia a otorgar el derecho de sufragio a los judíos no se debe tanto a una incertidumbre jurídica sobre su nacionalidad, lo que conformaba anteriormente el meollo del problema, como a un cuestionamiento sobre las condiciones de su integración civil y sobre la naturaleza de su implicación social. Se podría decir en este sentido que es la *cividad*, tanto como la nacionalidad, lo que condiciona en profundidad la ciudadanía política en Francia.

La condición establecida de un año de residencia en la ciudad o en el cantón para el ejercicio del derecho al voto define otra modalidad del imperativo de implicación social. La exigencia de sedentarismo que materializa tiene por objetivo alejar de la ciudadanía activa a los vagabundos, a aquellos que no tienen ningún lazo fijo. Los vagabundos son "gente sin consentimiento", aquellos que, en el sentido del derecho feudal, no aceptan, no reconocen a ningún soberano, no se establecen en ninguna parte y no reclaman ninguna protección. Bajo el Antiguo Régimen, los bandidos, vagabundos y mendigos terminaron por constituir en el imaginario colectivo una vasta y peligrosa población a la que había que mantener a distancia.[76] Es difícil dar una cifra precisa para delimitar los contornos de esta masa de individuos marginales, en la frontera de la relación salarial y la relación social, viviendo al día de pequeños trabajos o de echar mano de recursos extremos. Pero ella representa, sobre todo en las grandes ciudades, una proporción nada desdeñable de las clases trabajadoras.[77] La condición de domicilio conduce así probablemente a sustraer del Cuerpo electoral a casi 15% de los hombres en edad de votar. Ninguna voz se eleva a la Asamblea Constituyente para inquietarse por ello. Parece natural la exclusión de los individuos sin domicilio fijo, que viven en las pensiones amuebladas del centro de las ciudades o que circulan en el campo, y las asambleas primarias no dudan en excluir de su seno a las personas que no cumplen estrictamente con el criterio de domicilio. El rechazo a los no-domiciliados no se cuestiona de nuevo en 1792 ni en

[76] Véase sobre este punto A. Farge, *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*, París, 1979, "Nomades et vagabonds", *Cause Commune*, núm. 2, 1975, y sobre todo C. Paultre, *La répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime*, París, 1906.

[77] Sobre este punto hay elementos interesantes en la obra de O. Hufton, *The poor of eighteenth century France, 1750-1789*, Oxford, 1974, y en su artículo "Begging, vagrancy, vagabondage an the law: an aspect of the problem of poverty in eighteenth century France", *European Studies Review*, núm. 2, 1972. Véase igualmente M. Vovelle, "Le prolétariat flottant à Marseille sous la révolution française", *Annales de Démographie Historique*, 1968. La Rochefoucauld-Liancourt calcula, por su parte, en 1789, que los indigentes forman 13% de la población.

1793, ni siquiera en los momentos más exaltados de la Comuna de París. Los obreros que se alojan en pensiones amuebladas quedan así privados de ciudadanía política, incluso cuando pueden jugar un papel muy activo en los clubes o las secciones. Esta relación de la ciudadanía y el domicilio continuará siendo fundamental en el siglo XIX, cuando siga obsesionando al cuerpo social el miedo secular a los vagabundos y a los individuos sin territorio.[78] En ese sentido, el ciudadano nunca ha sido definido como el individuo elector puro, sujeto jurídico abstracto que detenta la nacionalidad: siempre es un hombre implicado, arraigado, inscrito en el gran movimiento de la interacción social.

Quienes han contravenido las reglas de la vida social se ven por esta razón excluidos del derecho al voto. En primer lugar la falta de respeto a la ley: las personas condenadas a ciertas penas son despojadas de sus derechos cívicos. La Constitución de 1791 es muy restrictiva a este respecto, ya que prevé que el simple hecho de estar acusado basta para excluir a un individuo del ejercicio de los derechos de ciudadano activo.[79] Después sigue el incumplimiento de los compromisos contractuales en materia comercial: los que están en quiebra y los insolventes que no han presentado un recibo de sus acreedores quedan igualmente privados de sus derechos políticos. La ciudadanía posee aquí una dimensión moral: el derecho de voto expresa la posibilidad de un contrato de confianza entre el individuo y la sociedad.[80]

La condición más importante para el ejercicio al derecho de sufragio es la del pago del impuesto. El Comité de Constitución propone fijar el límite en un impuesto equivalente al precio de tres jornadas. En este punto es donde las discusiones son más acaloradas. El abate Grégoire abre fuego al agitar el espectro del surgimiento de una nueva aristocracia de los ricos, al señalar que "para ser elector o elegible en una asamblea primaria, basta con ser un buen ciudadano, tener un sano juicio y un corazón francés".[81] Por su parte, Robespierre critica el carácter arbitra-

[78] Véase la tesis de J. Bardoux, *Vagabonds et mendiants devant la loi*, París, 1906.

[79] El Código Penal de octubre de 1791 enumera las penas que conducen a la degradación cívica.

[80] Esta connotación moral de la ciudadanía permite comprender una proposición aparentemente extraña: el abate Maury había propuesto, en diciembre de 1789, declarar inelegibles a los comediantes y los verdugos (véanse a este respecto los debates del 23 y el 24 de diciembre de 1789), profesiones consideradas entonces por gran parte de la opinión pública como intrínsecamente inmorales.

[81] 22 de octubre de 1789 (*A.P.*, t. IX, p. 479).

rio del límite de tres jornadas para concluir que es imposible de formular un criterio fundado en la fortuna. ¿El comité había hecho entonces una proposición que se emparentaba con el establecimiento de un sufragio censitario, aunque fuera moderado? Hay que cuidarse de una interpretación semejante. La condición del impuesto es de la misma naturaleza que la del domicilio, en el espíritu del comité. Al introducir la discusión, Legrand señala: "El pago de un impuesto no debe exigirse en las asambleas primarias como prueba de ciudadanía; la pobreza es un título, y cualquiera que sea el impuesto, éste debe bastar para ejercer los derechos del ciudadano."[82] Ese espíritu no es entonces el del voto censitario. Es por eso que la discusión fue relativamente breve, y las oposiciones moderadas en este punto. Por otra parte, no se pronunció ningún gran discurso en esta ocasión. Este consenso relativo no tiene por qué sorprender. Sólo un pequeño número de personas que ejercen un trabajo regular se ven de hecho excluidas del derecho al voto por este artículo. En su monografía sobre la Sarthe, Paul Bois calculó, por ejemplo, que los muy pequeños contribuyentes, situados por debajo del nivel de las tres jornadas, no representaban más que de 2 a 3% de los hogares, o de los hombres mayores de 25 años en el campo.[83] No es entonces tanto el nivel del censo, como la condición misma de impuesto lo que es discriminador en este sistema. El principal contingente de pasivos queda así constituido por mendigos, vagabundos que ejercen aquí o allá, según las estaciones y las oportunidades, tareas de peón agrícola. Son las clases inestables y marginales, y no los campesinos, obreros o artesanos —incluso modestos— los que quedan apartados. Y nadie soñó verdaderamente

[82] 20 de octubre de 1789 (*A.P.*, t. IX, p. 469). Hay que señalar que los impuestos considerados para el cálculo de las tres jornadas se aplicaban de igual manera a los usufructuarios o a los locatarios, que a los propietarios de tierras o inmobiliarios. Quienes no tenían propiedad debían pagar el impuesto de tres días si su salario era superior al nivel fijado por las autoridades locales como representativo del salario medio. Los vigésimos, la talla, la capitación y el impuesto por contratar faenas eran tomados en cuenta: todas las categorías quedaban igualmente contempladas. Véanse en este punto las precisiones aportadas por la instrucción del 8 de enero de 1790.

[83] Véase Paul Bois, el capítulo "Les citoyens passifs dans les campagnes" de su obra *Paysans de l'Ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe*, Le Mans, 1960. Otras indicaciones parciales confirman esta constatación. Así, es difícil seguir el análisis de J. R. Suratteau, cuando calcula en 2 700 000 el número total de hombres excluidos del derecho al voto por la condición censitaria (por ejemplo, su artículo "Sociologie électorale de la révolution française", *Annales ESC*, mayo-junio de 1968). Esta cifra es exagerada; sobre todo representa un cálculo *global* del número de ciudadanos pasivos. Ahora bien, es la condición de domicilio, más que la de impuesto (a la que de hecho remite el monto de tres jornadas), la que tiene un fuerte efecto de sustracción.

nunca con otorgar el derecho al sufragio a estas poblaciones flotantes, ni siquiera en agosto de 1792.

Esto es lo que permite explicar que los constituyentes apenas se preocupen del número de ciudadanos pasivos. Incluso si es más elevado, al parecer, de lo que imaginan los contemporáneos, la evaluación exacta de este número no tiene consecuencias fundamentales para comprender las discusiones sobre la ciudadanía.[84] Lo esencial es apreciar correctamente la concepción de los criterios de exclusión que se forman los hombres de 1789, ya que no disponen de ningún medio estadístico confiable para medir el impacto preciso de las medidas que promulgan. Está claro que la distinción de los activos y los pasivos no opera, a sus ojos, ninguna segregación. La gran mayoría de los constituyentes imagina que la igualdad política está lograda. Quienes alejan de las asambleas primarias a la tercera parte de los ciudadanos hablan como si hubieran instituido el sufragio universal. La irrupción masiva del tercer estado al centro de la ciudad hace pasar a un segundo plano las desigualdades subsistentes. La ampliación masiva de los derechos políticos es tal, que Michelet parece creer, medio siglo más tarde, que el otorgamiento del derecho al voto a una multitud a menudo miserable no podía haber surgido sino de un cálculo de la derecha ¡que habría esperado controlar y manipular a esas masas sin educación! Ni Pétion ni Robespierre emiten, por lo demás, una protesta inmediata, tan lejanas les parecen las poblaciones apartadas del derecho al sufragio. "Se diría —señala Jaurès, cuyo análisis sobre esta cuestión es muy fuerte— que incluso para los más demócratas, esta especie de nación inferior que vegeta por debajo de la clase burguesa y de la clase de los artesanos acomodados, no es una realidad viviente."[85] No tendría ningún sentido comprender la relación de los activos y los pasivos como el enfrentamiento de dos clases, al arrogarse la burguesía los derechos políticos que negara al proletariado. Hay una masa suficiente de gente de muy baja condición entre los electores de primer grado, para que nadie imagine que los criterios de acceso a las asambleas primarias introduzcan una barrera entre los ricos y los pobres. "Había

[84] Para una síntesis reciente sobre el problema del número de ciudadanos pasivos, véase la tesis de Patrice Gueniffey, *La révolution française et les élections. Suffrage, participation et élections pendant la période constitutionelle (1790-1792)*, EHESS, París, 1989, 2 vols. (próxima a aparecer en las ediciones de la EHESS). Gueniffey calcula que los pasivos representaban cerca de 40% de la población en edad de votar (mientras que la tasa comúnmente admitida era de un tercio).

[85] J. Jaurès, *Histoire socialiste de la révolution française*, París, s.f., t. I, p. 387.

suficientes pobres entre los 4 000 000 de electores, para que la pobreza no se sintiera en absoluto excluida", resume justamente Jean Jaurès.[86] Es eso además lo que permite entender por qué la expresión precisa de "sufragio universal" no se empleó nunca en este periodo. Tomada en su sentido literal más restringido (sufragio de todos los adultos masculinos), no es ni siquiera concebible en 1789. La revolución, ciertamente, ha reintegrado al pueblo al centro de la nación, pero sus márgenes siguen siendo borrosos y dejan a toda una parte de la población en una especie de estatuto intermedio entre el ciudadano moderno y el antiguo populacho. Las condiciones de formulación de los derechos políticos y las representaciones de lo social quedan así completamente entrelazadas durante la revolución. Los ciudadanos pasivos son apartados de los derechos políticos sólo porque se les considera en cierto modo como exteriores a la sociedad civil, situados en la imprecisión de su periferia. La línea de separación entre un interior y un exterior está lejos de percibirse siempre claramente, son tantos los factores antropológicos y culturales que vienen a empañar y complicar el criterio simple de la nacionalidad. La lengua del derecho, por naturaleza precisa y clasificadora, hace resurgir de modo muy agudo la fluctuación de las categorías sociológicas de los hombres de 1789. Pero eso es, a cambio, lo que permite comprender que apenas hayan buscado profundizar jurídicamente en el concepto político de ciudadanía. La imprecisión jurídica con que se conforman (los diferentes sentidos del término "ciudadano" —el nacional, el elector, el hombre implicado—, que no están nunca claramente jerarquizados, por ejemplo) encuentra su origen en la indeterminación de sus representaciones sociales, mucho más que en una ausencia de voluntad política.

Las protestas de abajo contra la situación de los pasivos son, lógicamente, poco numerosas. De 1789 a 1792, no hay movimiento social o reivindicación colectiva que se organice en torno a esta cuestión. L'Ange se encuentra relativamente aislado cuando publica a comienzos de 1790 su folleto *Plaintes et représentation d'un citoyen décrété passif, aux citoyens décrétés actifs*.[87] Él lanza ahí una larga recriminación contra la división social que confirma, a sus ojos, el concepto de ciudadano pasivo. "Transformar [a los hombres] en esclavos o en ciudadanos pasivos, es lo mismo", escribe.[88] "El decreto que nos excluye de las asambleas, que nos separa

[86] *Ibid.*, p. 399.
[87] Publicado en Lyon, 1790 (reproducción Édhis, París, 1967), p. 5.
[88] *Ibid.*, p. 5.

de vosotros y nos asesta una muerte civil, es un verdadero fratricidio [...] Nos habéis expulsado sin razón de la sociedad; *nos habéis tachado del contrato social*."[89] Su violenta protesta no adquirirá sentido sino más tarde, cuando la movilización contra el enemigo radicalice la implicación patriótica de los individuos, modificando la percepción del término de "ciudadano pasivo". De una manera más amplia, son los acontecimientos los que acarrean una modificación del sentido de la ciudadanía. Lejos de estar simbolizada por la participación en las asambleas primarias, progresivamente ésta aparece caracterizada, sobre todo, por la participación en la acción revolucionaria o en la defensa de la patria. "Los verdaderos ciudadanos activos son los que tomaron la Bastilla", se dice a menudo en este espíritu, retomando una célebre fórmula de Camille Desmoulins. Es en aquel contexto que los términos de "ciudadanos activos" y "ciudadanos pasivos" quedan desterrados por el decreto del 11 de agosto de 1792. Pero no hay que sobrestimar el sentido de esta medida de orden semántico, que tiene un alcance esencialmente simbólico, derivado de dificultades prácticas. La frontera de lo social no se comprende por ello de otra manera. Si por el decreto del 11 de agosto es abolida la condición de censo, al mismo tiempo que baja a 21 años la edad para votar, de hecho sigue estipulando que sólo los individuos que dispongan de ingresos suficientes para ser censados entre los que "viven del producto de su trabajo" podrán votar. Eso vuelve de hecho a mantener la exclusión de los no contribuyentes, incluso si ya no se emplea la expresión de "ciudadanos pasivos" para designarlos.

No es el principio sino su aplicación lo que constituye el verdadero problema. Desde el mes de enero de 1790 llegan a la Asamblea las reclamaciones y estallan disturbios en algunas ciudades a propósito de la fijación del precio de la jornada de trabajo. Efectivamente, se manifiestan diferencias importantes. Ciertas municipalidades lo han fijado a diez *sous*[90] y otros a cincuenta. Por otra parte, el sistema fiscal está lejos de ser uniforme. En provincias como Artois, se pagan pocas contribuciones directas, convirtiéndose la talla y la capitación en impuestos indirectos. En otras, por el contrario, la fiscalidad permite una mayor presencia para los impuestos directos. Ambos elementos se conjugan para engendrar una desigualdad de hecho. Se puede ser elector en Rouen y no serlo en París.

[89] *Ibid.*, p.14.
[90] Moneda de cinco centavos. [N. de la T.]

Es significativo constatar que, oponiéndose al principio mismo del censo —"no es en absoluto el impuesto lo que nos hace ciudadanos"—, Robespierre critica sobre todo la desigualdad que resulta de la descentralización del procedimiento de fijación del precio de la jornada de trabajo. En el fondo, se conforma en este punto con pedir una suspensión temporal de la condición. "La ejecución de disposiciones que conciernen a la naturaleza y a la cuota de la contribución requerida como condición de la calidad de ciudadano, propone, será diferida hasta la época en que la Asamblea haya reformado el sistema actual de impuestos, y combinado las relaciones que se deben establecer con el ejercicio de los derechos políticos."[91] La Asamblea, por su parte, fijará en 20 *sous* el precio máximo de la jornada de trabajo (decreto del 15 de enero de 1790), con el fin de reducir las disparidades. ¿Cómo explicar que este problema de aplicación haya parecido crear más injusticias que el principio mismo de la contribución?[92] Tocamos aquí el centro de la concepción que se hacen los constituyentes de la igualdad. Excluyen sin inmutarse a 800 000 sirvientes del derecho de voto, pero se inquietan porque las disparidades locales puedan impedir a una cantidad diez veces menor de individuos convertirse en ciudadanos activos. La razón de esta posición es fácil de comprender. La exclusión de grupos sociales, de edades o de un sexo, produce una desigualdad equivalente, objetiva, que se supone fundada en la naturaleza de las cosas: todos los individuos aludidos son iguales en la exclusión. La desigualdad, incluso mucho más reducida, es por el contrario insoportable si toca una relación social o una relación simbólica.

[91] Discurso del 25 de enero de 1790 (*A.P.*, t. XI, p. 319). Robespierre pronuncia en esta ocasión su primer gran discurso en la Constituyente.

[92] Hay que señalar que el comité de Constitución, ante los problemas suscitados por la condición de censo, había propuesto, el 3 de diciembre de 1789, que el pago de un *tributo cívico* igual al valor de la contribución directa demandada pudiera permitir la inscripción en las listas de ciudadanos activos (véase Buchez y Roux, *Histoire parlamentaire de la révolution française*, Paris, 1834-1838, 40 vols. —abreviado desde ahora como Buchez y Roux—, t. III, pp. 438-439). Él deseaba así manifestar que el interés por la cosa pública, ligado de ordinario al estado social de las personas, podía también provenir de una gestión voluntarista del individuo. La propuesta fue rechazada por temor a los riesgos de manipulación que podía engendrar (que una persona pagara por otras). Pero se notará que el hecho de proponer como equivalente el pago de un tributo cívico modificaba la significación de la condición de censo: la ofrenda voluntaria al Estado de un tributo obedece a la misma lógica que la entrega de su vida que el ciudadano soldado está dispuesto a hacer. En sus *Observations sur le rapport du comité de Constitution*, *op. cit.*, del 2 de octubre de 1789 Sieyès se había mostrado favorable al principio del tributo voluntario.

El momento central de la discusión sobre las cualidades requeridas para el ejercicio de los derechos de ciudadano activo sigue siendo el de la discusión sobre el marco de plata. Podemos recordar muy brevemente sus términos. El proyecto del Comité de Constitución prevé una elección en tres grados.[93] En la base, en las asambleas primarias, los ciudadanos activos elegían a los electores del segundo grado, encargados a su vez de elegir a los diputados. Además de las condiciones exigidas para ser ciudadano activo, el Comité impone a los electores que paguen una contribución equivalente a diez días de trabajo. Los elegibles, es decir aquellos que pueden ser elegidos diputados, deben por su parte pagar una contribución de un marco de plata.[94] La Asamblea acepta estas proposiciones en octubre de 1789, endureciendo las condiciones de elegibilidad, añadiendo a la condición del marco de plata la obligación de poseeer un bien inmueble. Concepción progresiva de las condiciones puestas al ejercicio de diferentes niveles de los derechos políticos, que terminan de hecho distribuyendo las dos principales figuras del ciudadano en una misma escala: en la base, el individuo-ciudadano del que está cerca el ciudadano activo, a pesar de su ambigüedad; en la cima, el ciudadano propietario, prácticamente identificado con el elegible. No es la condición de propiedad, sino la del marco de plata la que produce más protestas. Dos temas canalizan las críticas a la Asamblea. Se critica en principio el hecho de que se aleje de la Asamblea Nacional a dos tercios de los ciudadanos, creando así una nueva aristocracia. Loustalot se enfurece en *Les révolutions de Paris*: "La aristocracia pura de los ricos se ha establecido sin pudor."[95] Tema a la vez vago y fuertemente movilizador. Combate político contra la aristocracia, mucho más que contra la monarquía, la revolución ve su misión simbolizada por la erradicación de todo lo que recuerda a este término infame. Pero también se denuncia la sustitución del principio de la confianza por el marco de plata. "Ya que habéis depurado vuestras

[93] En una primera época, se había contemplado incluso un sistema de tres grados: en el primer grado, las asambleas de cantón, que enviaban a la asamblea de distrito un elector por cada 200 activos; en el segundo grado, las asambleas de distrito que nombraban los electores para la asamblea de departamento, siendo elegidos los diputados del cuerpo legislativo por estas asambleas departamentales (limitadas a 81 miembros). En el primer grado, 4 400 000 ciudadanos activos; en el segundo, alrededor de 22 000 miembros de las asambleas de distrito; y finalmente los 6 561 miembros de las 83 asambleas departamentales. Este esquema será de hecho retomado en la Constitución del año VIII.

[94] El marco de plata equivalía a alrededor de 50 libras de plata, es decir, 50 jornadas de trabajo a 20 *sous*.

[95] Citado en Buchez y Roux, *op. cit.*, t. III, p. 430.

asambleas primarias, dice así Pétion de Villeneuve, ya que habéis determinado quiénes pueden ser electores, ya que los habéis juzgado capaces de hacer una buena elección, os pregunto si debéis poner trabas a esta elección [...] yo digo que se debe dejar a la confianza la elección de la virtud."[96] Dupont de Nemours explica, por su parte: "La única cualidad necesaria para ser elegible debe ser la de parecer, ante los electores, capaz de llevar a cabo sus asuntos [...]. Yo pienso, y siempre lo he pensado, que la capacidad debía bastar y que, para ser elegido, no hacía falta más que ser escogido."[97] Numerosos oradores se rebelan contra el hecho de que Rousseau o Mably no hayan podido ser nombrados representantes por la condición del marco de plata. A pesar de esas críticas, el decreto del 22 de diciembre de 1789 sobre la constitución de las asambleas primarias sostiene el marco de plata. Los argumentos contrarios habían calado, sin embargo. Esto se comprueba el 11 de agosto de 1791, durante la revisión definitiva de la Constitución. En efecto, Thouret, que hace el papel de relator, propone de entrada suprimir el marco de plata, poniendo condiciones más estrictas a los electores del segundo grado. "Parece indudable, señala en su informe introductorio, que cumplimos mejor con nuestro objeto si trasladamos la garantía a los propios electores, ya que asegurando la buena composición de los cuerpos electorales, tenemos la combinación más favorable para las buenas elecciones [...]. Es en los electores en quienes reposa la base más esencial de la seguridad de la cosa pública."[98]

La Constitución prevé finalmente que todos los ciudadanos activos, sin ninguna distinción de estado, profesión o contribución, podrán ser elegidos como representantes de la nación. Pero impone a cambio una condición de propiedad bastante severa para ser nombrado elector de segundo grado.[99] El acceso a la posición de elector está además limitado

[96] Discurso del 29 de octubre de 1789 (*A.P.*, t. IX, p. 598).
[97] *Ibid.*, p. 597.
[98] Discurso del 11 de agosto de 1791 (*A.P.*, t. XXIX, p. 357).
[99] La Constitución estipula que es necesario, para ser elector en las ciudades de más de 6 000 habitantes, ser propietario o usufructuario de un bien evaluado en los registros de contribución en un ingreso igual al valor local de 200 jornadas de trabajo, o ser locatario de una habitación evaluada, en los mismos registros, en un ingreso igual al valor de 150 jornadas de trabajo. (Estas cifras se reducen a 150 y a 100 jornadas de trabajo para las ciudades de menos de 6 000 habitantes.) Para ser elector en el campo, hay que ser propietario o usufructuario de un bien del mismo valor que en las ciudades pequeñas, o bien ser granjero o aparcero de bienes valuados al valor de 400 jornadas de trabajo.

numéricamente, ya que está previsto nombrar a un elector a razón de 100 ciudadanos activos. El acuerdo casi general de la Asamblea se logra sin embargo con base en este sistema.

¿Por qué la oposición, finalmente victoriosa, al marco de plata no se reprodujo cuando las condiciones restrictivas se desplazaron hacia el elector? Hay dos respuestas a esta pregunta. La primera reside en el hecho de que no hay casi ningún constituyente para rechazar el carácter depurador de una elección en dos grados. Parece normal que un criterio de depuración cualitativa del Cuerpo electoral acompañe el trabajo de tratamiento cuantitativo del número. La segunda se relaciona con la posición intermedia del elector. Éste aparece como un simple operador en el proceso electoral, y en esta medida no es portador de ninguna carga simbólica,[100] lo que no es el caso del ciudadano activo o del elegible. Barnave lo explica con mucha claridad:

> La satisfacción radica menos en el gozo efectivo del derecho que en la posesión del derecho [...]. Yo me pregunto si la carrera que vosotros abrís a los ciudadanos al suprimir el marco de plata, haciendo así posible para todos el acceso a la legislatura, no les imprime un carácter mayor, no los pondrá en el mismo nivel que a sus conciudadanos, no tiende más que ninguna otra a borrar en Francia esta distinción de clase que se nos reprocha, no está realmente en el principio de la igualdad, ya que en su condición cada uno se vuelve capaz de representar a la nación entera.[101]

La igualdad simbólica, o la igualdad formal si se quiere, juega un papel esencial, como lo subraya Barnave. La finalidad de la igualdad es también la de abrir posibilidades, o más bien la de no poner ningún límite a la imaginación de cada uno. "Ya que convenimos en que no es en la realidad, sino en la opinión donde los inconvenientes se encuentran, yo pregunto si la disposición que establecemos no hace mucho más por la opinión, de lo que le puede quitar la disposición que cambiamos."[102]

Rabaut Saint-Étienne habla de "igualdad de los afectos"[103] para caracterizar el trabajo del imaginario social en su informe sobre las desi-

[100] Poco importa, señalan por ejemplo varios oradores, que Rousseau no haya tenido una propiedad suficiente para ser elector, desde el momento en que habría podido ser nombrado representante.
[101] Discurso del 11 de agosto de 1791 (*A.P.*, t. XXIX, p. 368).
[102] *Ibid.* Barnave hace aquí referencia a los temores de ciertos miembros de la Asamblea que temían que la supresión del marco de plata hiciera desaparecer un elemento de estímulo social.
[103] Citado por M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, p. 212.

gualdades de hecho. "Al hombre ordinario —dice por su parte Pétion de Villeneuve— le gusta encontrarse situado entre sus conciudadanos de todas las profesiones; si encuentra a uno de aquellos seres en el cual, por sus riquezas, en otras circunstancias de la vida apenas ven al ciudadano, le gusta acercarse a él porque sabe que este hombre no tendrá hacia él el mismo desdén que afecta el curso ordinario de la vida. Es ahí, en esas asambleas, donde todos los hombres se acercan más, donde la igualdad se respira, donde los hombres de todas las profesiones, sobre todo aquellos que no son ricos, aman encontrarse."[104] Pronunciados el 11 de agosto de 1791, en el debate sobre las condiciones de ejercicio de los derechos de ciudadano activo que preceden la redacción definitiva del texto de la Constitución, estas palabras remiten a una *dimensión simbólica* de la ciudadanía, constantemente presente durante la revolución, que sitúa la cuestión del derecho de voto en un plano muy particular. Si bien el ciudadano propietario y la Guardia Nacional, como veremos, representan dos modos distintos de implicación política, describen en efecto un mismo tipo de relación entre lo privado y lo público, fundada en la presuposición de una adecuación de objetivos entre los *intereses* de los individuos y la razón de ser de un gobierno. La esfera de lo político no hace sino prolongar, en una perspectiva puramente instrumental, los datos inmediatos de la sociedad civil: ésta tiene la finalidad de proteger y consolidar lo que ya existe de manera independiente; no crea nada propiamente dicho. A lo más puede tener la función de corregir ciertas tendencias espontáneas de la sociedad. Pero esta intervención está entonces siempre relacionada con una *estructura* preexistente de la sociedad que se trata de preservar o reencontrar. Las nociones de ciudadano propietario y de Guardia Nacional presuponen que los lazos sociales son anteriores a todas las manifestaciones políticas del hecho de vivir juntos. Lo político no hace sino constituir formalmente a la sociedad, es decir, establecerla en una situación legal; no la instituye de ninguna manera. La noción política de ciudadanía se deriva en este caso de una economía (el sistema de mercado), de una sociología (el propietario) o de una historia y una geografía (el hecho nacional). El ejercicio del derecho al sufragio no es sino la consecuencia o la traducción de situaciones históricas y sociales determinadas.

Muy distinto es el enfoque simbólico de la ciudadanía que sugieren los señalamientos de Pétion de Villeneuve. La ciudadanía no es ahí una cua-

[104] Discurso del 11 de agosto de 1791 (*A.P.*, t. XXIX, p. 358).

lidad transpuesta, no reproduce nada: *anticipa*, por el contrario, el futuro de la sociedad moderna devolviéndola a su esencia. El ciudadano es el individuo abstracto, que está a la vez más allá y más acá de todas las determinaciones económicas, sociales o culturales que lo hacen rico o pobre, inteligente o retrasado: él figura como el *hombre igual*.[105] La Asamblea primaria es el lugar donde se manifiesta esta abstracción, dándole, por un breve momento, una forma sensible. El ejercicio del derecho al voto, en este marco excepcional que anula todo lo que hace a la consistencia de las relaciones de la sociedad civil, es de orden casi sacramental. Celebra lo que es, al mismo tiempo, invisible y fundador: el misterio de la igualdad. El derecho al voto, entendido de esta manera, no puede entonces entenderse en términos de un derecho real o formal. Es, más allá de esta distinción, el signo activo del trabajo de lo abstracto en lo concreto lo que opera una idea de igualdad en la sociedad moderna. Signo activo que es, en su manera epifánica, productor de lazos sociales. La atracción misma que ejerce el término "ciudadano" durante la revolución traduce, de manera a menudo confusa ciertamente, esta dimensión simbólica. La conquista de los derechos cívicos no tiene entonces sólo un alcance constitucional. Tiene también una dimensión moral que está presente claramente, de manera muy fuerte, en la voz de los peticionarios. "Sí que hemos cambiado", señalan por ejemplo los nuevos electores de Hérault, al dirigirse a la Asamblea Nacional.[106] En los votos de la Asamblea dirigidos en abril de 1790 a los niños de Charonville, en Bauce, en ocasión de su primera comunión, se leen, después del juramento de la Constitución y del homenaje a la Asamblea, estas fórmulas: "Son las premisas de la *gloriosa calidad de ciudadano* las que debemos a vuestros trabajos y vuestras virtudes [...], *nos hemos vuelto parecidos a vosotros*, miembros del cuerpo augusto de los ciudadanos cristianos."[107] La idea de ciudadanía se acompaña aquí de un reconocimiento de dignidad. "Nada honra más la justicia del legislador —dicen en la misma época los peticio-

[105] Es por otra parte muy significativo constatar que no disponemos de ninguna imagen que muestre una asamblea primaria o una asamblea electoral deliberando, mientras que miles de grabados han celebrado la igualdad entre los ciudadanos. Este desequilibrio iconográfico atestigua con mucha fuerza la preeminencia de la dimensión simbólica de la ciudadanía (igualdad e inclusión) sobre su dimensión institucional (la participación electoral). El ejercicio del derecho al voto no se percibe, por otro lado, como un medio importante de la acción política, en comparación con la presión de la calle o de los clubes.

[106] Citado por J. Belin, *La logique d'une idée force, l'idée d'une utilité sociale pendant la révolution française*, París, p. 459.

[107] *Ibid.*, p. 460.

narios— que esta voluntad que él ha impreso particularmente en la ley de librar a todo ciudadano del desprecio con que lo mantenía degradado la insolencia de nuestras viejas instituciones y el admitirlo al noble título de actividad que lo ha hecho concurrir a la elección de los representantes de la ciudadanía."[108]

El ceremonial que Mirabeau imagina para proceder a la inscripción solemne de los hombres de 21 años en el cuadro de los ciudadanos ilustra también ese carácter simbólico. "En estas ceremonias patrióticas, y en consecuencia religiosas —dice— [...] todo hablará de igualdad; todas las distinciones se borrarán ante el carácter de ciudadano."[109] El ciudadano, como bien ha visto Claude Lefort,[110] queda referido aquí a una especie de punto cero de la socialidad, que sirve de impulso al desarrollo de la idea igualitaria.

Incluso cuando prevén y justifican las condiciones restrictivas para el ejercicio del derecho al sufragio, los constituyentes se inscriben en la perspectiva de un verdadero universalismo de la ciudadanía. Esperan que la historia nueva que inauguran lleve a cabo de manera estable y regular lo que la tormenta de las circunstancias permite manifestar simbólicamente. La indeterminación de su concepción de la ciudadanía termina por ser para ellos más que el simple reflejo de una contradicción de la época, entre el tiempo engañoso y simplificador del torbellino revolucionario y el tiempo liso y transparente del mundo nuevo. El progreso de la civilización permitirá, se piensa, bajar la edad de la mayoría, suprimir a los pobres y a los no domiciliados y, por lo tanto, universalizar la figura del ciudadano activo. Desmeunier señala así, en octubre de 1789, que "la exclusión de los pobres, de que tanto se ha hablado, es sólo accidental; ésta se convertirá en objeto de imitación para los artesanos, y será todavía menor la ventaja que la administración pueda obtener de ella".[111] Numerosos oradores hablan en este sentido, ya sea en octubre de 1789 o en agosto de 1791, durante la revisión constitucional.

A pesar de la fluctuación sociológica en que se inserta, la filosofía del sufragio que se expresa durante la revolución no es en esencia censitaria.

[108] *Ibid.*, p. 137.

[109] Discurso del 28 de octubre de 1789 (*A.P.*, t. IX, p. 596). La reflexión sobre la inscripción cívica como ceremonia de la inserción social se inscribe en la perspectiva individualista de la inclusión del individuo en la sociedad. Las grandes fiestas revolucionarias celebrarán, por el contrario, esencialmente al pueblo como sujeto colectivo de la soberanía.

[110] Véase Cl. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, París, 1981.

[111] Discurso de Desmeunier, *A.P.*, t. IX, p. 479.

Es por ello que las referencias a la propiedad no deben ser mal entendidas. Cuando los hombres de 1789 celebran la propiedad como fundamento del orden social, no se apegan de ninguna manera al modelo político del ciudadano propietario que teorizan los reformadores del siglo XVIII. Ya sea que se refieran simplemente a la noción de individuo propietario elaborada por Locke, ya sea que apelen mucho más banalmente al propietario-hombre de orden, como es muy claramente el caso en el discurso de los *fuldenses*.[112] Para estos últimos, la calidad de propietario no define ya solamente una posición económica, sino que integra todo un sistema de garantías sociales y morales. El punto de vista de Barnave traduce bien este enfoque "totalizante" de la propiedad, indisociablemente económico, moral, social y político. Él lo explica muy claramente en 1791. Tres ventajas, dice, deben encontrarse en las asambleas electorales:

> Primeramente, *luces*; es imposible de negar que, no en lo que respecta a un individuo, sino a una reunión de hombres, una cierta fortuna, una contribución determinada es, hasta cierto punto, la prenda de una educación más cuidada y de luces más extendidas; la segunda garantía se encuentra en el *interés por la cosa pública* por parte de aquel a quien la sociedad ha encargado que elija por ella; es evidente que éste será mayor en aquel que tenga un interés particular más considerable que defender; finalmente, la última garantía está en la *independencia de fortuna* que, colocando al individuo por encima de la necesidad, lo sustrae más o menos de los medios de corrupción que pueden ser empleados para seducirlo.[113]

¿Dónde encontrar estas tres prendas? No en la antigua clase superior, que manifiesta demasiado a menudo "un interés particular de ambición, separado del interés público", ni en la clase de aquellos que, "obligados inmediatamente y sin cesar, por la nulidad de su fortuna, a trabajar para sus necesidades, no pueden adquirir ninguna de las luces necesarias para realizar las elecciones, no tienen un interés lo suficientemente fuerte por la conservación del orden social existente". De ahí el llamado de Barnave a las clases medias, que deben constituir el centro de gravedad político del gobierno representativo en Francia. Si la posesión de una propiedad sigue representando una garantía de apego personal al interés general, en

[112] Nombre dado en 1791 a los moderados, o constitucionales, cuyo club se reunía en un antiguo convento de la orden de San Bernardo. [N. de la T.] Véase G. Michon, *Essai sur l'histoire du parti feuillant, Adrien Duport*, París, 1924.

[113] Barnave, *A.P.*, t. XXIX, p. 366 (discurso del 11 de agosto de 1791 sobre las condiciones para el ejercicio de los derechos de ciudadano activo).

Barnave ésta adquiere un sentido mucho más amplio, potencialmente disociable de su fundamento jurídico y económico. El propietario se convierte en el *burgués*, el hombre amante del orden y la conservación.

> Desde que, por una constitución establecida, los derechos de cada uno quedan reglamentados y garantizados —dice Barnave—, entonces no hay más que un mismo interés para los hombres que viven de sus propiedades y para quienes viven de un trabajo honesto; entonces no hay en la sociedad más que dos intereses que se oponen: el interés de quienes desean conservar el estado de cosas existente, porque ven el bienestar junto con la propiedad, la existencia con el trabajo, y el interés de aquellos que quieren cambiar el estado de cosas existente porque no hay más recursos para ellos sino en una alternativa de revolución, porque son seres que engordan y crecen, por así decirlo, en los problemas, como los insectos en la corrupción.[114]

Es un punto de vista de clase, llanamente burgués, el que expresa Barnave, y no una toma de posición de principio sobre la esencia de la ciudadanía. La historia social, lo vemos muy claramente en este caso, queda siempre en el primer plano, y sería tan ridículo como estéril omitirla. Pero no lo explica todo y no absorbe la historia de las representaciones de lo político. Más allá del orden burgués, por el que algunos claman subsiste, sin contornos, la idea de una sociedad regulada por la igualdad política; importa poco que ésta sea aceptada con resignación o celebrada con entusiasmo.

EL GUARDIA NACIONAL Y EL CIUDADANO SOLDADO

El guardia nacional encarna un modo de inserción social distinto de aquel del ciudadano propietario. Distinción que no se debe tanto al criterio de interés en la cosa pública, que es común a las dos figuras, como a la forma y a las condiciones en las que este interés se manifiesta. Implicación activa, cercana a la movilización, que en el caso del guardia nacional requiere de un compromiso; pasiva, únicamente determinada por los datos sociales objetivos para el ciudadano propietario. El ciudadano propietario y el guardia nacional, al principio históricamente confundidos en la práctica, se disocian en el proceso revolucionario, terminando por simbolizar dos tipos antagónicos de ciudadanía.

[114] *A.P.*, t. XXIX, p. 367.

La noción de Guardia Nacional tiene su origen en la antigua tradición de las milicias burguesas que tomaban a su cargo asegurar el mantenimiento del orden público en una época en la que las fuerzas permanentes de policía estaban apenas desarrolladas. En 1775, Le Mercier de La Rivière es el primero en utilizar la expresión. Él expresa sus votos por una guardia nacional "compuesta principalmente de todos aquellos que, al poseer los bienes raíces de la nación, han reconocido que sus verdaderos intereses personales están ligados de manera inseparable al interés común de ésta".[115] La Guardia Nacional no es así sino el ciudadano propietario que ha tomado conciencia de sí mismo, no es más que su doble. Cuando se formó la Guardia Nacional, el 13 de julio de 1789, a petición de la Asamblea Nacional, inquieta por ver multiplicarse los disturbios en París, y temiendo a las tropas estacionadas cerca del lugar de sus sesiones, las cosas no estaban tan claras. Esta creación, autorizada por el rey, corresponde a un objetivo inmediato de mantenimiento del orden. El reclutamiento se opera de manera anárquica, sin principios claramente definidos. Se trata del enrolamiento de las buenas voluntades y las disponibilidades. La Guardia Nacional es la soberanía de la nación en acciones, la manifestación visible y armada de la nueva fuerza que se opone al absolutismo del rey. La toma de la Bastilla, desde el día siguiente de su creación, daba a esta nueva institución una importancia simbólica; la imagen de la Guardia Nacional contribuyendo al asalto de la ciudadela del Antiguo Régimen marcaría la memoria colectiva. De ahí tal vez el apego constante a su existencia, aun incluso cuando su razón de ser en la práctica había desaparecido.[116] El decreto sobre la organización de la fuerza pública, que presentó en diciembre de 1790 Rabaut Saint-Étienne a la Asamblea, fija las reglas de funcionamiento y de reclutamiento de este "cuerpo armado para el servicio del interior" que constituye la Guardia Nacional. El decreto estipula que sólo los ciudadanos activos, es decir, aquellos que gozan del derecho al voto, pueden ser sus miembros. Decisión coherente con la filosofía del interés social que desarrollan de manera paralela los constituyentes. De ahí, a cambio, el carácter obligatorio de la inscripción en las listas de la Guardia Nacional para los ciudadanos

[115] Citado por G. Weulersse, *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*, p. 112.

[116] Son poco numerosas las referencias bibliográficas a la Guardia Nacional. Entre los trabajos recientes, recordaremos sobre todo a L. Girard, *La Garde Nationale, 1814-1871*, Plon, París, y G. Carrot, "La Garde Nationale: une institution de la nation (1789-1871)", Niza, 1979 (tesis de historia del derecho, muy bien documentada).

activos. Derecho de voto y deber de defensa son las dos caras de un mismo tipo de inserción social. En este sentido, se precisa que "sólo gozarán de los derechos de ciudadano activo quienes, reuniendo además las condiciones prescritas, hayan aceptado el compromiso de restablecer el orden en el interior cuando sean legalmente requeridos, y de armarse para la defensa de la libertad y de la patria".[117]

Este decreto del 6 de diciembre de 1790, lógico dentro de la concepción de la ciudadanía que los constituyentes están elaborando, presenta un problema práctico considerable: el de la regularización del pasado. Desde el 14 de julio, en efecto, la Guardia Nacional se constituyó al fuego de la acción, sin reglas precisas de reclutamiento. Numerosos guardias nacionales no son ciudadanos activos según los criterios que la Asamblea había definido en octubre de 1789. ¿Hay entonces que excluirlos? Es imposible. Los que han contribuido con su tiempo y su acción a la defensa de la revolución no pueden ser súbitamente declarados indiferentes al interés público. Su compromiso pone en evidencia su motivación. Rabaut Saint-Étienne se percató atinadamente de esta dificultad.

> Es justo, dice a la Asamblea, que los ciudadanos no activos que han consagrado su tiempo, sus vigilias, su fortuna y su valor a servir a la cosa pública durante el curso de esta revolución, no crean que la patria los ha olvidado; se les debe una gran recompensa. Los ciudadanos no activos que han ocupado su lugar entre las filas de las guardias nacionales y las han servido, merecen conservar este honor durante el resto de su vida.[118]

Rabaut Saint-Étienne, hay que subrayarlo, habla púdicamente de "ciudadanos no activos", no atreviéndose a utilizar el término de pasivos. Pero la ambigüedad del término de "ciudadano activo" no resalta menos en esta discusión. "¿Qué queréis decir con las palabras tan repetidas de ciudadano activo", escribe Camille Desmoulins en *Les révolutions de France et de Brabant*. "Los ciudadanos activos, son aquellos que tomaron la Bastilla."[119] ¿Qué es ser activo, o qué es estar inserto en la vida de la nación? Son dos fórmulas equivalentes. La dificultad para precisar la primera es testimonio de la relativa indeterminación de la segunda.

[117] Decreto del 6 de diciembre de 1790 (J.-B. Duvergier, *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, avis du Conseil d'État* —abreviado, en adelante, como Duvergier—, t. II, p. 94).

[118] Sesión del 6 de diciembre de 1790 (*A.P.*, t. XXI, p. 252).

[119] Citado en Buchez y Roux, *op. cit.*, t. III, p. 434.

El problema se planteó en términos exactamente simétricos en cuanto a los militares. ¿Se puede sostener que un individuo dispuesto a dar su vida por la salvaguarda de la patria no estaba formalmente interesado en la cosa pública? Ciertamente no. Los constituyentes debieron haber resuelto así esta dificultad. Dubois-Crancé, relator del comité militar, propone para este efecto que todo militar, después de 20 años de servicios cumplidos, pueda ser elegible a la Asamblea Nacional. "La parte más valiosa de la vida de un ciudadano empleada al servicio de la patria es un título que bien equivale al marco de plata", había dicho.[120] El decreto del 28 de febrero resuelve en este sentido.[121] Se trata de reconocer *equivalencias* en las condiciones que se requieren para ser ciudadano activo. Pero entonces, ¿dónde detenerse? ¿Cómo fundamentar la aritmética que este paso suponía establecer? ¿Cómo, también, manejar las contradicciones que inevitablemente habrían de surgir de ella? Alexandre de Lameth plantea por ejemplo la cuestión de los militares que al retirarse se volverían sirvientes. ¿Hay que aplicar la regla del 28 de febrero de 1790? ¿O seguir la regla establecida en el decreto del 22 de diciembre de 1789, que excluye formalmente a los sirvientes de los derechos de ciudadanos activos?[122] Por su parte, Virieu objeta: "Otorgáis este derecho a los soldados por los servicios que han prestado. Otras clases de ciudadanos son útiles a la sociedad; éstas protestarán, y os encontraréis entonces en el caso de una multitud de derogaciones."[123] La excepción, aun cuando se reconoce como legítima, cuestiona la regla y los principios sobre los que se basa. Instituye una distancia amenazadora entre los supuestos que provienen de la experiencia y el sentido común, y los principios de la teoría.

El debate definitivo de abril de 1791 sobre la organización de la Guardia Nacional atestigua la dificultad de los constituyentes para tratar esta

[120] *Moniteur*, 28 de febrero de 1790, t. III, p. 492. (Los *A.P.* muestran una enunciación un poco diferente en esta parte.) El marco de plata era la condición de contribución fijada inicialmente para ser elegible a la Asamblea Nacional.

[121] El artículo 7 del decreto del 28 de febrero de 1790 sobre la organización del ejército estipula: "Todo militar que haya servido durante 16 años, sin interrupción y sin reproche, gozará plenamente de los derechos de ciudadano activo, y quedará dispensado de las condiciones relativas a la propiedad y a la contribución" (Duvergier, *op. cit.*, t. I, p. 111).

[122] "Pienso, dice, que podríamos limitar la excepción a condiciones relativas a la contribución y la propiedad. Si la excepción fuera general, podría suceder que un soldado, al dejar el servicio, entrara en condiciones de domesticidad; y las razones que nos han determinado a privar de los derechos de ciudadano activo a los hombres en aquel Estado, existirían todavía para él" (sesión del 28 de febrero de 1790, *A.P.*, t. XI, p. 740).

[123] *Ibid.*

contradicción. Al reafirmar que la inscripción en los registros de la Guardia Nacional es un deber para los ciudadanos activos y que la ausencia de este paso los priva de sus derechos políticos,[124] la Constituyente contempla al ciudadano activo y al guardia nacional formando una unidad indisociable. Sólo se aleja de la Guardia Nacional a quienes se considera al margen de la relación social. Respondiendo a Robespierre, que propone que todos los ciudadanos sin excepción puedan ser a la vez electores y guardias nacionales, Dubois-Crancé explica:

> Proponemos alejar de la Guardia Nacional a los ciudadanos inactivos; no se trata de otros ciudadanos inactivos que de los mendigos y los vagabundos, ya que todo ciudadano que tenga un género cualquiera de industria, o un lugar donde ponerse a cubierto, paga siempre de 30 a 40 *sous* de impuesto. No hay entonces que entender por ciudadanos inactivos sino a la clase que es necesario vigilar incesantemente; y sin duda nadie quiere procurar a esta clase los medios para atraer a los traseúntes, o incluso de hurgar en las bolsas de los guardias nacionales.[125]

La figura del guardia nacional contribuye así a rechazar la del ciudadano propietario, para apresurar el advenimiento del individuo ciudadano. Esto no sucede, naturalmente, sin reticencias. Vemos, por ejemplo, al diputado Menou que se conforma, más prudentemente, en su *Rapport sur l'organisation de la garde nationale soldée parisienne*,[126] con razonar en términos de *recompensas materiales* para aquellos que han estado comprometidos en el servicio de la Guardia, con el fin de escapar de la aritmética de las *equivalencias jurídicas*.[127] Pero rápidamente se barre con esta prudencia y estas reservas.

Cuando se declara a la patria en peligro, el 11 de julio de 1792, los acontecimientos rebasan rápidamente los debates de 1791 sobre la ciudadanía. En efecto, ciudadanos pasivos comienzan a entrar, en algunos lugares, en el rango de las guardias nacionales. "Una clase particular de ciudadanos, señala la sección del Teatro Francés, que preside Danton, no tiene el derecho de arrogarse el derecho exclusivo de salvar a la patria."[128] La Asamblea Legislativa va en ese sentido y decreta, el 30 de julio de 1792, la admisión de ciudadanos pasivos en la Guardia Nacional. El 3 de agosto, otro decreto estipula que todo francés que defienda a la patria, en un batallón de voluntarios o en una tropa de línea, "gozará de los derechos de ciudadano activo como si hubiera servido durante dieciséis años".[129] La insurrección parisiense del 10 de agosto conduce a la ampliación de esta primera apertura. El decreto del 11 de agosto precisa, de hecho, que "la distinción de los franceses en ciudadanos activos y no activos será suprimida; bastará, para ser admitido en las asambleas primarias, con ser francés, de edad de 21 años, domiciliado desde hace un año, vivir de su ingreso o del producto de su trabajo, y no encontrarse en estado de servidumbre".[130] Las circunstancias conducen así a ampliar el derecho de sufragio; el advenimiento de la figura del ciudadano soldado suprime prácticamente la distancia entre el ciudadano activo y el individuo-ciudadano.

La guerra radicaliza las formas de inserción de los individuos en la nación. Pone a prueba el fundamento mismo de la colectividad en su diferencia indisociablemente física y filosófica con respecto a un exterior amenazante. En efecto, en 1792 la guerra no sólo involucra a los combatientes al hacerlos correr el riesgo de morir por la patria, sino que pone en peligro la esencia de la nación. La guerra requiere casi reformular simbólicamente el pacto social y reconsiderar a los habitantes del territorio como si estuvieran aún en estado natural, en la relación de una igualdad primitiva, anteriores a toda diferenciación social. Si el orden interno, que el guardia nacional tiene la tarea de sostener, se define por criterios que pueden ser variables, no ocurre lo mismo con el orden ex-

[124] Rabaut Saint-Étienne explica así, el 20 de abril de 1791, al presentar el reporte sobre la organización de las guardias nacionales: "Como es de principio que el miembro de una sociedad adquiera el compromiso, al ingresar a ella, de velar por la seguridad de los individuos y, en consecuencia de la sociedad, velando a su vez cada uno de sus miembros por la seguridad de este mismo ciudadano, su negativa lo priva del título de ciudadano, y puesto que todos los miembros de esta sociedad son ciudadanos activos, está obligado a renunciar a este título al renunciar a sus deberes; ya no es más ciudadano activo" (*A.P.*, t. XXV, p. 221).

[125] Sesión del 28 de abril de 1791, *ibid.*, p. 889).

[126] Realizado en la Asamblea del 3 de agosto de 1791, en nombre de los comités militar y de Constitución.

[127] Él propone formar regimientos regulares a partir de las guardias nacionales a sueldo de París, asegurándoles así una seguridad material y un oficio. Pasamos entonces del ciudadano-guardia al militar profesional.

[128] Reunión del 30 de julio de 1792. Citado por A. Soboul, "La révolution française, problème national et réalités sociales" en *Actes du colloque Patriotisme et nationalisme en Europe à l'époque de la révolution française*, Sociedad de Estudios Robespierristas, París, 1973, p. 42. Desde el 11 de julio, la municipalidad parisiense incorpora a la Guardia Nacional a todos los ciudadanos armados que lo demandan.

[129] Duvergier, *op. cit.*, t. IV, p. 334. La referencia al servicio de 16 años remite al artículo 7 del decreto del 28 de febrero de 1790 (véase *supra*).

[130] *Ibid.*, t. IV, p. 349. La edad de 25 años se mantiene para ser elegible como elector (de segundo grado) o diputado.

terno. El derecho de defender el orden social interior está dado por la Constitución a aquellos cuya imagen refleja su situación y cualidades, mientras que la defensa exterior implica a todos los individuos que viven en el territorio. El orden social se instituye, mientras que la nación que se trata de defender está de hecho dada. El propio Sieyès insiste en este punto: la nación no sale jamás del estado de naturaleza. El derecho de defenderla es entonces un derecho natural. La imagen tradicional del ciudadano soldado, desarrollada por Servan y Guibert a finales del siglo XVIII,[131] encuentra así una nueva fuerza. Todo ciudadano debe ser soldado, en razón de su inserción en la nación, no haciendo la defensa de la patria sino prolongar bajo la forma de un deber su pertenencia a la comunidad expresada por el derecho al voto. A cambio, todo soldado, a partir del hecho mismo de la prueba del apego a la patria ¿debe igualmente gozar de los derechos políticos del ciudadano?

¿Podemos decir por ello que el decreto del 11 de agosto instaura el sufragio verdaderamente "universal", como lo pretende la mayor parte de los historiadores? Ciertamente no. Si se suprime la condición de censo, subsisten de hecho restricciones fundamentales al derecho de voto, independientemente incluso de que se mantiene la exclusión de las mujeres. Los mendigos, los vagabundos y los sirvientes, es decir, por lo menos 1 000 000 de individuos, siguen aún al margen del ejercicio de los derechos políticos. El decreto del 1 de agosto de 1792 sobre la fabricación de picas preveía ya la misma restricción, especificando que estas armas debían ser distribuidas a todos los ciudadanos, "excepto los vagabundos, gente sin hogar, y personas notoriamente reconocidas por su falta de civismo".[132] La "universalidad" quedaba en ambos casos limitada por aquello que se percibía como una frontera casi natural de la relación social.

Si el impulso patriótico contribuye a radicalizar el proceso de extensión de la ciudadanía a partir de 1792, no constituye, sin embargo, su vector principal. Ya del espíritu de 1789 toma su origen el sufragio universal aunque los soldados del año II y los *sans-culottes* no reivindican estos derechos pues habrían sido en principio combatidos por una Asamblea

[131] Véase J. Servan, *Le soldat-citoyen*, París, 1780, y *Projet de Constitution pour l'armée des français*, s.l, s.f. (texto presentado al comité militar de la Asamblea Nacional). De Guibert, véase principalmente, sobre este punto, *L'essai général de tactique*, París, 1770 (las obras principales del conde de Guibert fueron reunidas bajo el título *Stratégiques* por J.-P. Charnay, L'Herne, París, 1977).

[132] Artículo 2 (Duvergier, *op. cit.*, t. IV, p. 330).

Constituyente dominada por una burguesía tímida. Pero de esto nos damos bien cuenta, *a fortiori*, en el mes de Termidor: la sed de venganza social y el deseo de orden que se expresan entonces no siguen menos inscritos en una mira universalista de la ciudadanía, que ya permanece muy lejana del modelo político del ciudadano propietario. El odio contra el sans-culottismo estalla en la discusión de la Constitución del año III,[133] pero estamos lejos aún de las concepciones teóricas que regirán el derecho al voto bajo la monarquía censitaria. Boissy d'Anglas toma el cuidado de señalar que "la condición de propiedad no es en absoluto la base de la asociación".[134] El sufragio "universal", tal como lo comprendía la Constitución de 1793, es ciertamente cuestionado, pero la marcha hacia atrás es relativamente débil. Nadie parece, por otra parte, emocionarse por ello en el país, como lo señala Aulard. "¿Sería político —advierte por lo demás Boissy d'Anglas—, sería útil a la tranquilidad separar a un pueblo en dos porciones, de las cuales una sería evidentemente sometida y la otra soberana?"[135] Un derecho de sufragio ampliamente abierto es, a sus ojos, la condición de cierta paz social. "Esta usurpación, prosigue, ¿haría otra cosa que armar a la porción oprimida contra aquella que la oprimiera, y no sería establecer en el Estado un germen eterno de división, que terminaría por derribar vuestro gobierno y vuestras leyes?"[136]

Las restricciones al ejercicio del derecho al voto que impone la Constitución de 1795 son finalmente más limitadas que las previstas en 1791. El artículo 8 de la Constitución estipula: "Todo hombre nacido y residente en Francia que, de edad de 21 años cumplidos, se hace inscribir en el registro civil de su cantón, que ha permanecido desde hace un año en el territorio de la república, y que paga una contribución directa,

[133] Véase por ejemplo a Lanjuinais en su discurso del 21 Mesidor: "¿Quién de nosotros podría aún sostener el espectáculo horrible de asambleas políticas presas de la crasa ignorancia, de la avidez más baja, de la ebriedad crapulosa? Es necesario que el ciego sea conducido por el que tiene ojos; es necesario que aquel a quien la inteligencia no le ha sido dada consienta en tomar por guía la de los otros [...]. El tiempo de la adulación popular ha pasado [...]. El buen gobierno, en lugar de aquel en que las legiones de mendigos, las colonias de hospitales van a las asambleas políticas a emitir sus votos sobre las propiedades de quienes los alimentan"; *Moniteur*, t. XXV, p. 196.

[134] Boissy d'Anglas, discurso del 5 Mesidor; *Moniteur*, t. XXV, p. 93.

[135] *Ibid.* En su discurso del 23 Mesidor, Daunou adopta el mismo punto de vista. "Representantes del pueblo, dice, no repartiréis al pueblo en varias clases; no cerraréis a ninguno las puertas de vuestras asambleas primarias; por el contrario, mantendréis los derechos de todos los hombres trabajadores domiciliados"; *Moniteur*, t. XXV, p. 214.

[136] Boissy d'Anglas, discurso del 5 Mesidor, *ibid.*, p. 93.

territorial o personal, es ciudadano francés."[137] La condición de edad se reduce, al igual que la de contribución, ya que basta con pagar el impuesto, tan modesto como sea. De ello resulta una cifra de alrededor de 6 000 000 de votantes en las asambleas primarias (contra 4 500 000 en 1791). Los vagabundos, los mendigos y todas las personas sin domicilio quedan evidentemente excluidas de hecho, pero no hay entonces prácticamente nadie que se ofusque por eso. Los franceses que han hecho una o varias campañas para el establecimiento de la república son, de todas maneras, ciudadanos sin ninguna condición de contribución. Esta medida basta para prevenir cualquier agitación en las secciones. El estado de servidumbre suspende aún el ejercicio de los derechos de ciudadano, pero no parece que este punto haya levantado grandes protestas, tanto en la Convención como en el país. El derecho de voto es entonces, en los hechos, otorgado con la misma amplitud que en agosto 1792.

Existe, indudablemente, una "tentación censitaria" y elementos de "deriva cesataria" en Termidor. Mientras celebra un acceso muy grande a las asambleas primarias, Boissy d'Anglas sugiere así que sólo los propietarios puedan ser elegibles: "Un país gobernado por los propietarios está dentro del orden social —opina—: aquel en el que gobiernan los no propietarios está en el estado de naturaleza."[138] Pero la Convención no sigue su opinión y de hecho retoma la lógica de 1791, consistente en hacer que quien porte las condiciones de garantía sea el elector y no el elegible. El poder de los notables que instaura la Constitución del año III queda limitado en ese sentido. Los termidorianos no se reconcilian ni con la perspectiva de Turgot ni con la de Quesnay sobre el ciudadano propietario. Ellos manifiestan, sobre todo, tener preocupaciones prácticas. Buscan asegurar "el mantenimiento del orden y de la tranquilidad". Quieren conjurar al espectro del retorno del poder de los revolucionarios *sans-culottes*, oponer un "poderoso freno" a las clases amenazantes y evitar la expresión política de la "reunión tumultuaria de los ciudadanos".[139] Desean instaurar un orden pero no sueñan de ninguna manera

[137] Dejamos aquí de lado la cuestión técnica, difícil de desenmarañar, del efecto de trinquete ligado a la existencia de un umbral mínimo de percepción fiscal. La distancia entre la realidad y la letra de la legislación es, por lo demás, demasiado grande durante la revolución. Remito sobre este punto a la tesis de Patrice Gueniffey, "La révolution française et les élections".

[138] Boissy d'Anglas, *Moniteur*, t. XXV, p. 92.

[139] Expresiones obtenidas de un folleto anónimo citado en el bien documentado artículo de F. Brunel, "Aux origines d'un parti de l'ordre: les propositions de Constitution de l'an III:, en

con retomar a un universo predemocrático. Toman partido "sociológicamente", si se quiere, permaneciendo al mismo tiempo rigurosamente fieles, en el sentido filosófico, a los ideales de la revolución que desean redondear y terminar, pero no anular. El elogio a la moderación política sustituye, en ellos, al trabajo anterior de reflexión filosófica sobre las condiciones necesarias para una regulación de la tensión entre el liberalismo y la democracia. Para comprender el lenguaje termidoriano, hay que apelar a la historia social, no a la historia de las ideas.

Algunos teóricos franceses no dejarán, ulteriormente, de hacer revivir el modelo inicial del ciudadano propietario, como si su fracaso se hubiera debido sólo a la estrechez de la concepción territorial de los economistas del siglo XVIII. En un folleto aparecido en 1819, *De la propriété considérée dans ses rapports avec les droits politiques*,[140] Roederer intenta, por ejemplo, universalizar la figura del ciudadano propietario. Él desarrolla la idea según la cual no son sólo la riqueza o el ingreso los que llevan a interesarse por el orden público, sino la posesión de un capital. A partir de esta constatación, esboza una visión de lo político como *capitalismo generalizado*, en el que todas las clases de capitales —del saber a la propiedad territorial, de los bienes inmobiliarios a los medios de producción— se reconocen como equivalentes. Publicado en un momento en el que se trataba de limitar las pretensiones de la propiedad territorial que acompañaba el regreso multitudinario de la aristocracia del Antiguo Régimen, este ensayo, sin embargo, se queda corto intelectualmente. Del mismo modo, la obra más original de Dageville, *De la propriété civile et politique* (1815), que intenta aplicar el concepto de propiedad al poder político, estableciendo las bases de una especie de economía de lo político, no desemboca en nada,[141] ya que es el concepto mismo de ciudadano propietario, y no el campo del concepto de propiedad, lo que causa problemas en la cultura política revolucionaria. Entre la perspectiva doctrinaria del ciudadano capaz y la figura del individuo-ciudadano, la figura del ciuda-

Mouvements populaires et conscience sociale, coloquio de la Universidad de París-VII del 24 al 26 de mayo de 1984, ed. Maloine, París, 1985.

[140] El folleto, que desarrolla un tema esbozado en 1797 en el *Journal d'Économie Publique, de Morale et Politique*, "Notions exactes sur la propriété" (t. V, pp. 333-350), está reproducido en las *Œuvres du comte P. L. Roederer*, París, 1858, t. VII, pp. 335-349. Al lado de los bienes raíces agrícolas o industriales, Roederer distingue también "bienes de saber y de talento".

[141] La obra de Alexandre de Laborde, *De la représentation véritable de la communauté, ou Du système de nomination aux deux chambres, basé sur la propriété* (París, 1815), que se consagra a la misma cuestión, es menos original. No hace más que resumir el sistema inglés.

dano propietario, incluso redefinida, no termina de encontrar su lugar teórico en Francia.

Hay ahí una diferencia fundamental entre Francia e Inglaterra. En Inglaterra, la democracia es resultado de una expansión progresiva del ciudadano propietario, en la que las condiciones del censo se vuelven poco a poco más moderadas. El ciudadano propietario encarna ahí una figura de transición y de compromiso entre la representación individualista moderna y la representación antigua, fundada en el territorio. De esta manera, el paso de lo viejo a lo nuevo se opera insensiblemente, sin choques y sin ruptura, desde el siglo XIV hasta el siglo XX. En Francia, el desarrollo de la ciudadanía no hace sino seguir las variaciones de la pertenencia social y la transformación de los sujetos jurídicos: la historia del sufragio universal es a la vez una historia del surgimiento del sujeto autónomo en la sociedad moderna y una historia de la inclusión social. Pero, en el principio, ya existe —en el caso francés— un tipo de sufragio que se puede calificar de universal. Ésta es la razón por la cual no hay una *conquista gradual* del sufragio en Francia. Si bien se pueden encontrar siempre acomodamientos prácticos a la teoría, el sufragio universal debe estar completamente realizado, o ser totalmente negado. No hay reformismo posible, como lo sintió muy fuertemente Sieyès. Es por ello por lo que el siglo XIX francés conoce un movimiento brutal de oscilación entre un sufragio censitario muy restringido y un sufragio (masculino) verdaderamente universal, en las antípodas del mecanismo progresivo de logro de la igualdad política que se instaura en Inglaterra con las grandes *Reform Bills* (1832, 1867, 1884) que acompasan la marcha del siglo.

II. EL INDIVIDUO AUTÓNOMO

EL SUJETO DE LO POLÍTICO

En su *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, publicado en 1788, Condorcet señala: "Entre las exclusiones al derecho de ciudadanía, hay algunas que se pueden ver como naturales; por ejemplo, la exclusión de los menores, los monjes, los sirvientes, los hombres condenados por crímenes; la de todos aquellos de quienes se puede suponer que no tienen una voluntad clara, o una voluntad propia; la de aquellos en quienes se puede suponer legítimamente una voluntad corrompida."[1] Puesto que se fundan en la naturaleza, estas restricciones no constituyen para él, de ninguna manera, un atentado al principio de igualdad. En estos casos, sólo se trata de determinar cuáles son los hombres o los grupos que son miembros de la sociedad, y trazar una línea divisoria entre un interior y un exterior. Condorcet propone más bien distinguir así al hombre natural del individuo social, para pensar la categoría de ciudadano. Es un debate sobre las formas de la inclusión y las normas de la pertenencia, por un lado —es decir, el examen de las condiciones de nacionalidad y de los modos de civilidad—, y una búsqueda de criterios para definir al individuo libre y autónomo, por el otro. El primer aspecto dominó ampliamente las interrogantes sobre la ciudadanía durante la revolución. Pero nos equivocaríamos si consideráramos secundaria la otra dimensión. Ésta es, en cierto modo, mucho más central incluso filosóficamente, ya que conduce a analizar la noción de *universalidad* del sufragio. Ahora bien, lo anterior no tiene nada de evidente, como lo atestigua sencillamente el hecho de que la expresión misma de

[1] En *Œuvres de Condorcet*, Arago y O'Connor, París, 1847, t. VIII, p. 130.

"sufragio universal" no se haya empleado nunca en 1789. Todavía hoy, conserva un aspecto convencional: sólo 60% de la población puede ejercer sus derechos electorales, al no votar los menores. La universalidad a que nos referimos es de hecho puramente negativa. Significa, solamente, que no hay *exclusiones sociales legales* para el derecho al voto; que ni la riqueza, ni la instrucción, ni la profesión se toman en cuenta. No dice nada más. Pero, hasta 1848, esta definición convencional del sufragio universal sigue siendo muy marginal. En la década de 1830, la noción de sufragio universal todavía se entiende de manera literal, como el sufragio de todos los seres humanos. Y es por esta razón que a menudo los escritores liberales la califican de absurda.[2] Pero las cosas no se presentan así en 1789. En esta época, el problema no es tanto legitimar o criticar una universalidad absoluta, como determinar los criterios que distinguen al sujeto político del ser humano, como trata de hacerlo Condorcet en el texto que acabamos de citar.

Esta cuestión, subrayémoslo, se plantea con tanta más agudeza en la Francia revolucionaria, en cuanto que las órdenes y los cuerpos han sido abolidos y triunfa la figura del individuo. En efecto, en una sociedad de cuerpos la distinción entre el ser humano y el sujeto político no se plantea. La participación indirecta de todos está de hecho asegurada y mediatizada por los cuerpos a que cada uno pertenece. Nadie queda excluido, en ese sentido, ya que la representación expresa la estructura misma de lo social. En una sociedad de cuerpos, existen enormes desniveles políticos y sociales, pero al mismo tiempo hay continuidad y todos los seres están relacionados. Los cuerpos organizan y cubren a toda la sociedad, enlazando al príncipe y a sus súbditos, a los ricos y a los pobres, a los hombres y las mujeres, los amos y los empleados, los adultos y los niños. Hay un lugar para cada quien, incluso si no todos están en el mismo lugar. Y las capacidades jurídicas son muy variables en este tipo de sistema: están ligadas a los bienes y a las estructuras sociales, antes que a los individuos considerados por sí mismos. En la sociedad moderna es, por el contrario, el individuo el que va primero. La arquitectura social se establece a partir

[2] Véase el célebre apóstrofe de Guizot, respondiendo a Garnier Pagès, que hablaba del triunfo ineluctable del sufragio universal: "El principio del sufragio universal es, en sí mismo, tan absurdo que ninguno de sus partidarios osa siquiera aceptarlo y sostenerlo por completo. No hay día para el sufragio universal. No hay día en el que todas las criaturas humanas, cualesquiera que sean, puedan ser llamadas a ejercer derechos políticos" (discurso del 26 de marzo de 1847 en la Cámara de Diputados, en Fr. Guizot, *Histoire parlementaire de France*, París, 1864, t. V, p. 380).

de él. El derecho de los contratos, civiles y políticos, ocupa ahí entonces un lugar preponderante. La sociedad individualista, en otras palabras, sólo puede pensarse y organizarse si las condiciones que permiten edificar un sistema de obligaciones están claramente definidas. La noción de *autonomía de la voluntad* adquiere una importancia central. Permite definir y construir a los *sujetos jurídicos* eficaces. La historia del advenimiento del individuo puede ser así entendida a partir de una historia del derecho civil. Es la elaboración de un sistema de obligaciones y de contratos la que ha llevado a los juristas de los siglos XVII y XVIII a crear las nociones de capacidad jurídica y de autonomía de la voluntad. La teoría de los contratos que ellos elaboran rompe, por esta razón, con el espíritu del derecho romano. Si este último ha desarrollado un derecho y una técnica de los convenios, éstos no proceden casi nunca del puro acuerdo contractual, sino que permanecen ampliamente subordinados al derecho general de la ciudad, que se sigue considerando como una yuxtaposición de familias.[3] No es sino hasta los civilistas modernos como Domat o Pothier que el principio de la autonomía de la voluntad comienza a afirmarse.[4]

La idea moderna de contrato y de compromiso contractual es indisociable de una búsqueda de condiciones de eficacia jurídica, cuya expresión es el principio de autonomía de la voluntad. Éste no hace sino acompañar y traducir la oscilación de la idea de derecho y de justicia que se opera con el surgimiento del individuo: tránsito del derecho-orden al derecho-contrato, y de la justicia distributiva a la justicia conmutativa, retomando las categorías de Aristóteles. "El derecho —comenta un gran jurista del siglo XIX— es la autonomía del ser humano, la facultad inherente a su naturaleza de no depender más que de sí mismo en la dirección de su pensamiento y de sus actos."[5] A partir del siglo XVIII, el derecho se convierte en "la ciencia de las relaciones de voluntad", según una expresión famosa de Léon Duguit.[6]

[3] Sobre la separación entre el derecho romano clásico y el derecho subjetivo moderno, véanse los trabajos de Michel Villey, y especialmente *La formation de la pensée juridique moderne*, nueva ed. corregida, Montchrétien, París, 1975.

[4] Véase la afinada precisión histórica de R.-H. Tison, *Le principe de l'autonomie de la volonté dans l'ancien droit français*, París, 1931.

[5] Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'État*, París, 1891, p. 146. Para un enfoque crítico de la teoría de la autonomía de la voluntad, véase la obra clásica de E. Gounot, *Le principe de l'autonomie de la volonté en droit privé*, París, 1912.

[6] L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, París, 1901, p. 462.

Vemos, en esta medida, que los fundamentos del derecho civil y los del derecho político se delimitan. En ambos casos encontramos el mismo principio de la autonomía de la voluntad como el alfa y omega de la filosofía jurídica. El principio central del Código Civil —"Los convenios formados legalmente tienen carácter de ley para quienes los han creado" (artículo 1134)— no dice otra cosa que lo que señala el artículo VI de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: "La ley es la expresión de la voluntad general."

De un modo más preciso, podemos considerar que el derecho político moderno se deriva puramente de las categorías contractuales del derecho civil. El voto está de hecho asimilado a un acto jurídico productor, de obligaciones como todo contrato. El contrato social debe implicar por esta razón a los mismos sujetos jurídicos que son reconocidos por los contratos privados. La noción de *individuo autónomo* es entonces central en la reflexión sobre el derecho de sufragio. Cuando Sieyès dice que "no hay ningún compromiso, si éste no se funda en la libre voluntad de los contratantes",[7] él presupone claramente que sólo los individuos libres y autónomos pueden participar en la vida política. Si la voluntad es todo en el acto jurídico, ya sea civil o político, sólo las voluntades independientes pueden producir efectos jurídicamente eficaces. Por ello el derecho al voto no podría, según los constituyentes, ser otorgado más que a las personas que presentan aquel carácter. El derecho al voto se deriva puramente de la capacidad civil; no hace más que prolongarla en el terreno político. Así, la construcción del derecho civil moderno proporcionó a los hombres de 1789 el marco de la reflexión sobre los derechos de sufragio.

Más tarde, en el siglo XIX, los filósofos republicanos como Caro o Renouvier prolongarán este enfoque tratando de fundar una antropología política de la autonomía. "El hombre es una persona, es decir, una voluntad libre", escribirá Caro, y proseguirá: "La raíz del derecho está ahí en esta simple constatación del atributo que constituye al hombre en tanto que hombre y lo separa del resto de la naturaleza [...]. Antes de ser un ciudadano libre en el Estado, es necesario que uno se sienta libre en el seno de la naturaleza."[8] Para los constituyentes, lo esencial está ya ahí,

[7] E. Sieyès, *Préliminaire de la Constitution française*, p. 23.

[8] E. Caro, *Problèmes de morale sociale*, París, 1887 (2a. ed.), p. 190; véase igualmente Ch. Renouvier, *La science de la morale*, París, 1869, que explica perfectamente, con Jules Barni, el kantismo de los filósofos republicanos de finales del siglo XIX.

en la distinción entre la relación social y la relación natural, distinción propiamente moderna, subrayémoslo.[9] En términos filosóficos es Kant, por supuesto, el que da su expresión más lograda a esta subjetivización del derecho. Como bien lo comprendieron los filósofos republicanos del siglo XIX, es él quien propone la teoría más acabada del individualismo político y jurídico a la francesa, y quien mostró con mayor lucidez sus condiciones de realización. La constitución de una asociación civil, de un Estado, sólo es posible para Kant si los hombres que la componen son verdaderos individuos, capaces de comprometerse unos frente a otros, en tantos seres autónomos. Él lo explicó perfectamente en su *Doctrina del derecho*,[10] al definir los tres atributos jurídicos indisociables de la esencia de la ciudadanía: la *libertad* legal de no obedecer ninguna otra ley que aquella a la que los ciudadanos han otorgado su consentimiento; la *igualdad* civil; la *autonomía*. Esta última, señala Kant, "consiste en no deber su existencia y su conservación más que a sus propios derechos y a sus propias fuerzas como miembro de la república y no al arbitrio de otro dentro del pueblo; en consecuencia, la personalidad civil que consiste en no ser representado por ningún otro en cosas de derecho". Y hay que precisar: "Sólo la aptitud para votar califica a alguien como ciudadano; de cualquier manera, esta calificación presupone la autonomía en el seno del pueblo de alguien que no es sólo una parte de la colectividad, sino igualmente un miembro de ésta que actúa a partir de su propia *Wilkür*, de su propia libre elección voluntaria en comunidad con otros."[11] El verdadero criterio para el derecho al voto es en esta medida el de la *plena individualidad*. Hay que reconocer, como en el derecho civil, que no todos los seres humanos son capaces de comprometerse jurídicamente, que en cierto modo no todos son "verdaderos individuos". Entendido en estos términos, el problema del derecho al sufragio es filosóficamente central, ya que se funda en el del advenimiento del individuo. La difusión de la

[9] Relaciones sociales y relaciones naturales se confunden en una sociedad de órdenes. Esto permite comprender la posibilidad de un cierto número de "retrocesos" del derecho civil moderno en relación al derecho antiguo.

[10] En 1853 Jules Barni, uno de los grandes introductores de Kant en Francia, presentará la *Doctrine du droit* (primera parte de la *Métaphysique des mœurs*) como la filosofía de los principios de 1789. Paul Janet dice lo mismo en su *Histoire de la science politique dans les rapports avec la morale*, 3a. ed., París, 1887, t. II, p. 582.

[11] E. Kant, *Doctrine du droit*, apartado 46, Philonenko (comp.), Vrin, París, 1971, p. 196 (he emprendido la traducción, incorporando ciertos elementos de la que hace J.-P. Lefèvre en los textos escogidos reunidos por A. Tosel, *Kant révolutionnaire, droit et politique*, PUF, París, 1988).

ciudadanía y el movimiento de individualización de lo social van aquí a la par.

Si el principio es claro, es más difícil precisar los criterios que permiten reconocer a estos verdaderos individuos libres y autónomos. En este caso, ya no se trata de designar *categorías sociales* (los pobres, los propietarios, los contribuyentes, etc.), sino de determinar una línea divisoria transversal: la de la capacidad de los individuos para la autonomía. Contrariamente a la de pertenencia, la noción de dependencia no define una frontera *en el interior de lo social*: traza más bien una línea divisoria entre la naturaleza y la sociedad, el espacio doméstico y el espacio político, el *oïkos* y la *ecclesia*. Hay así dos tipos de límites para la universalización de la ciudadanía. El primero es social; delimita la separación entre un interior y un exterior, superpone la noción de extranjero y la de marginal,[12] o la de excluido: indica una *posición*, social o de nacionalidad. El segundo es antropológico. Distingue a las personas en función de su capacidad de ser verdaderos individuos: define calidades. Si la palabra no hubiera sido empleada de modo negativo, con tufo censitario, la oposición ciudadanía activa-ciudadanía pasiva habría podido servir para calificar la distinción entre ciudadanos autónomos —dotados entonces de derecho al voto— y ciudadanos dependientes, sin capacidad de votar. En 1793, vemos por otro lado a Lanjuinais lamentar abiertamente que estos términos hayan quedado en el descrédito, permitiendo de hecho una forma de segregación financiera, ya que seguía siendo necesario, *en el interior mismo del concepto de igualdad política y civil*, encontrar una manera de manifestar a la vez la común pertenencia al cuerpo social y el acceso diferenciado al sufragio. Sólo la ambigüedad del término "ciudadano" daba entonces cuenta de ello designando, ya al individuo que ejercía derechos políticos, ya al simple miembro de la ciudad. La distinción del ciudadano activo y el ciudadano dependiente pasivo habría permitido aclarar las cosas, pensaba Lanjuinais.[13] El problema era, en efecto, designar una *diferencia no excluyente y no discriminadora*, para expresar el derecho al sufragio.

[12] El enfoque social tiene también en este caso una dimensión antropológica, como ya se ha mostrado, ya que ésta sigue casi la separación mundo salvaje-mundo civilizado para entender la marginalidad.

[13] Véanse sus reflexiones, "Qu'est-ce qu'un citoyen français?", presentadas en la Convención el 29 de abril de 1793, a partir del análisis de proyectos de Constitución. Él deplora que la misma palabra sirva a la vez para designar a "los miembros del poder soberano" y a "todos aquellos que son del cuerpo social, es decir que no son ni extranjeros, ni están muertos civilmente". "Concluyo de ello —dice— que la denominación de ciudadano activo, inventada por Sieyès, sería toda-

Con todo y que era filosóficamente central, esta cuestión de la autonomía de la voluntad no suscitó grandes discusiones en 1789. Aparecía ciertamente en principio adquirida jurídicamente en el derecho civil, pero también estaba entremezclada de prejuicios y arcaísmos. En el otoño de 1789, las mujeres, los menores y los sirvientes[14] fueron así apartados del derecho al sufragio sin que aquello suscitara verdaderos debates y sin que el concepto de autonomía de la voluntad estuviera verdaderamente construido, a tal grado parecía simplemente ser resultado de datos evidentes superpuestos. En la mente de los constituyentes, tres criterios se superponían implícitamente, sin embargo, para calificar la independencia: la independencia intelectual (ser un hombre maduro, dotado de razón), la independencia sociológica (ser un individuo, y no miembro de un cuerpo), la independencia económica (ganarse la vida y tener una profesión independiente). En estos criterios se superponían dos oposiciones: lo natural y lo social, por un lado, y por el otro lo doméstico y lo civil. Estos criterios implícitos permitían sin demasiadas dudas considerar dependientes a los menores, los alienados, y de manera más amplia a los incapacitados, los religiosos enclaustrados, los domésticos y las mujeres, estando estas últimas de alguna manera en la encrucijada de los diferentes criterios. Aunque los debates fueron poco numerosos, son sin embargo esenciales ya que la historia del reconocimiento de estas diversas formas de dependencia de la voluntad dibuja, de algún modo, una historia negativa del individuo moderno, con el advenimiento de este último, como el resultado de un proceso de individualización (instauración del sujeto) y de un desplazamiento progresivo de esta frontera de la dependencia. Historia particularmente significativa, ya que mezcla la historia filosófica del sujeto con la historia de las mentalidades (en lo que respecta a las mujeres) y con la

vía útil incluso hoy; esparciría la claridad en nuestro lenguaje constitucional. Hay que recordar que la palabra *activo* no se aplicaba sólo a la distinción de fortuna; expresa muy bien la reunión de ciertas condiciones que la razón eterna prescribe, y que la voluntad general no puede evitar fijar" (*A.P.*, t. LXIII, p. 562). Kant comprende la oposición activo-pasivo en términos idénticos. Más tarde, durante la discusión de la Constitución del año III, Thomas Paine pregunta significativamente "qué nombre tendrá el resto del pueblo" si sólo aquellos que están inscritos en el registro cívico y cumplen con las condiciones de domicilio y de contribución para votar en las asambleas primarias reciben el calificativo de "ciudadano francés" (sesión del 19 Mesidor, año III, *Moniteur*, t. XXV, p. 171).

[14] Aunque en castellano "doméstico" y "sirviente" tienen significados muy parecidos, hemos decidido traducir *domestique* por "doméstico", aun cuando pueda parecer demasiado literal, en virtud de que, como señalará el autor más adelante, no todos los *domestiques* eran sirvientes o criados. [N. de la T.]

del capitalismo (en lo que concierne a los sirvientes que reciben gajes[15] y al desarrollo del trabajo libre asalariado).

LAS FIGURAS DE LA DEPENDENCIA

La más evidente de las formas de la dependencia que deben alejar del derecho al sufragio es la de la edad. Inmediatamente después de la condición de nacionalidad, los constituyentes decretan así, el 22 de octubre de 1789, que la segunda cualidad que se requiere para ser ciudadano activo reside en el hecho de tener más de 25 años de edad. Algunos, como Sieyès o Le Chapelier, habían pensado que era fijar el límite demasiado alto.[16] Pero había sido necesario encontrar una regla única, mientras la edad de la mayoría civil completa difiriera según las provincias, y la noción misma de mayoría siguiera fluctuando, siendo únicamente el matrimonio, de manera uniforme, una condición de emancipación del poder paterno (un joven soltero veía así oscilar entre los 20 y los 25 años su capacidad civil para administrar sus bienes o enajenarlos).[17] Los constituyentes habían sido obligados a tomar en cuenta la heterogeneidad jurídica del Antiguo Régimen y escoger el denominador común más amplio. Parecía en efecto imposible otorgar el derecho al sufragio a personas que no tendrían la plena capacidad civil, es decir, a individuos que no serían autónomos, plenamente responsables de su persona y de sus bienes. Los jóvenes podían, sin embargo, prestar el juramento cívico a los 21 años, lo cual venía a admitir implícitamente que accedían desde esta edad a una forma de existencia política propia.

La edad de la mayoría y las condiciones de ajuste de la emancipación civil y de la capacidad política constituían así un problema que seguía es-

[15] De igual manera, hemos traducido *gages* por su contraparte castellana más literal, "gajes", puesto que es la única que tiene la connotación de "paga que se le da a un sirviente", si bien en español se trata de los del príncipe y en francés se refiere al pago por un servicio, en un sentido más general. Remitimos al lector a las diferenciaciones que hace el autor páginas adelante. [N. de la T.]

[16] Véase Le Chapelier: "Por las circunstancias presentes, las reformas que se harán en la educación pública, pueden hacer esperar que mucho antes de la edad de 25 años los hombres serán capaces de cumplir con funciones públicas; y pienso que la mayoría debe fijarse en los 21 años" (*A.P.*, t. IX, p. 478).

[17] Véase, sobre este punto, Ph. Sagnac, *La législation civile de la révolution française (1789-1804)*, París, 1898, y M. Garaud, *La révolution et l'égalité civile*, París, 1953.

tando abierto para los constituyentes. Éste no se abordó verdaderamente de manera profunda sino en 1790, en ocasión de la discusión sobre los tribunales de familia y el poder de corrección paterna. Le Chapelier consigue entonces, por poco, el consentimiento de la Asamblea al sugerir que se fije en 21 años la edad límite del poder de corrección paterna. "Parece extraordinario —argumenta— que aquel a quien vosotros admitís para la prestación del servicio cívico, el primer paso hacia la dignidad de ciudadano, no se haya liberado de los lazos que lo mantienen en la infancia."[18] Esta preocupación es sobre todo lógica: se trata de evitar la institución de un desfase paradójico entre la independencia personal y un primer elemento de capacidad política. Barnave va incluso más lejos en esta perspectiva, al aprobar que la mayoría civil preceda en cinco años a la mayoría política. Se opone a la vez a aquellos que desean hacer retroceder a 25 años la edad límite de sumisión al poder del jefe de familia, para operar una sincronización por encima de los dos órdenes de mayoría, y a aquellos que proponían bajar a 21 años la mayoría política. "Al encontrarse sometido a la responsabilidad personal de sus propias acciones —explica—, el hombre de 20 años se preparará para la responsabilidad de la cosa pública [...]. Si extendéis a 25 años [el término de la corrección paterna], el joven ciudadano pasará inmediatamente del estado de infancia a la gestión de los asuntos públicos."[19] ¿Coincidencia por encima o por abajo, mayoría civil que preceda a la mayoría política? Estas interrogantes encontraron en los hechos una primera respuesta el 11 de agosto de 1792, en el gran impulso democrático que sigue a la insurrección parisiense y la suspensión de Luis XVI. La mayoría política se baja entonces a 21 años, al mismo tiempo que se suprime la distinción entre ciudadanos activos y pasivos (pero la elegibilidad para las funciones públicas sigue quedando establecida en los 25 años). A partir de esta fecha, los jóvenes podían entonces votar sin ser plenamente mayores civilmente. La ley del 20 de septiembre de 1792 sobre el estado civil pondría fin a esta anomalía al fijar igualmente en 21 años la mayoría civil completa. El expediente no se volvería a abrir durante casi dos siglos, hasta que una ley de 1974 redujo a los 18 años la edad de la mayoría.

[18] Discusión del 5 de agosto de 1790, en el marco del establecimiento del nuevo orden judicial (*A.P.*, t. XVII, p. 621).

[19] *Ibid.*

La historia del establecimiento de la edad de mayoría permite comprender el sentido de la relación entre derecho al voto y la capacidad para la autonomía. El derecho al voto radicaliza y simplifica a la vez el problema de la capacidad civil. Conduce a trazar una línea clara y única de división entre menores y mayores, mientras que el antiguo derecho definía, por el contrario, toda una gama de estatutos particulares en función de las diferentes categorías de acción jurídica (el reglamento de convocatoria a los Estados Generales preveía, por ejemplo, que los menores que poseyeran feudo podían votar).

La misma noción de minoría se encuentra, al mismo tiempo, trastocada: ya no se entiende sólo como una posición en el sistema familiar; ahora se comprende principalmente como un periodo de preparación para la autonomía. Vemos así muy bien en este caso cómo el reconocimiento del sujeto político es indisociable de la llegada de la figura del individuo como voluntad autónoma. No hay ciudadano, en otros términos, sin una nueva perspectiva de la familia y de la autoridad paterna. A la familia, entendida como una sociedad organizada y jerarquizada —que involucra bajo la autoridad paterna a sus miembros de una manera duradera—, se opone de ahora en adelante la idea de familia como espacio de educación y de aprendizaje. La familia ya no se percibe como la célula básica de la organización social, cuyo cuerpo político no sería más que la proyección de ésta, sino que tiende, por el contrario, a convertirse ella misma en una "sociedad", regida por un contrato de orden afectivo entre los individuos que la componen, ordenada por la misión pedagógica que se le asigna. La preparación para la emancipación se convierte en su principal razón de ser. Esta oscilación se siente desde la primavera de 1791, en la primera gran discusión sobre las desigualdades de sucesión. La crítica a la libertad de testar es ahí denunciada vivamente por la mayoría de los participantes, que ven en ella un atentado al principio de igualdad, pero más aún una manifestación arcaica del poder paterno como soberanía absoluta en el *domus*. El poder paterno se admite como una tutela pasajera, un principio educativo, y no como un modo de gobierno. El padre-soberano cede su lugar al padre-maestro. Robespierre lo explica en términos particularmente claros:

> No hay nada de sagrado en el poder paterno más que la autoridad que se le confía —dice—; esta autoridad está limitada por la naturaleza a las necesidades de aquellos para quienes ha sido instituida, y no para la utilidad personal de los primeros protectores de la infancia. Yo diría que el legislador viola la naturaleza cuando traspasa sus límites sagrados; cuando, por el más absurdo de todos los sistemas, prolonga inútilmente la infancia del hombre.[20]

Los principios de protección y de educación sustituyen así al de mando y corrección. Esta nueva manera de entender el papel de la familia es consagrada por el decreto del 28 de agosto de 1792, donde es abolida la *patria potestas* para los jóvenes mayores solteros, este poder paterno tan apremiante en los países de derecho escrito.[21] Al no estar aplicada más que a los menores, la autoridad paterna cambia la naturaleza de la institución familiar. Ésta tiene de ahora en adelante, por función esencial, lo que se podría llamar la "producción de individuos".[22] Como ya está más claramente delimitado y circunscrito, el estatuto de menor es compatible con la construcción de una sociedad igualitaria. Ya no define más una posición sociológica; caracteriza un *momento* en la constitución del individuo. A la inversa, en la sociedad tradicional, la más pequeña distancia cultural o económica entre el niño y el adulto se acompaña de la inserción del menor en el marco de una estructura social que tiene, de por sí, una consistencia propia. El niño, en otras palabras, no tiene ahí una existencia reconocida más que por el medio indirecto de la participación en un sistema más amplio. En la familia moderna a la que aspiran los hombres de 1789, la separación antropológica de la infancia es la condición para el reconocimiento de la igualdad jurídica de los individuos autónomos. El niño ya no es uno

[20] Discurso del 5 de abril de 1791, *Moniteur*, t. VIII, p. 56 (citamos la versión del *Moniteur* en lugar de la de los Archivos Parlamentarios, ya que esta última es menos precisa con respecto a este discurso).

[21] Véase, sobre ese punto, P. Murat, "La puissance paternelle et la révolution française: essai de régénération de l'autorité des pères" en *La famille, la loi, l'État, de la révolution au Code Civil*, textos reunidos y presentados por I. Théry y C. Biet, Imprimerie Nationale, París, 1989; M. Garaud, *La révolution française et la famille*, PUF, París, 1978; É. Masson, "La puissance paternelle et la famille sous la révolution française", París, 1911 (buena tesis, principalmente sobre la discusión del decreto del 28 de agosto de 1792).

[22] Véase sobre ese punto el interesante folleto de Berlier, *Discours et projet de loi sur les rapports qui doivent subsister entre les enfants et les auteurs de leurs jours, en remplacement des droits connus sous le titre usurpé de puissance paternelle*, febrero, 1793, París; véase igualmente la presentación de Cambacérès del primer proyecto de Código Civil en la Convención (en P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil*, París, 1827, t. I). Estos autores no hacen sino seguir a Rousseau: "Por la ley de naturaleza, el padre no es amo del hijo sino durante el tiempo en que su auxilio es necesario [...]. Más allá de ese término se vuelven iguales [...]. Entonces el hijo, perfectamente independiente del padre, no le debe más que respeto, y no obediencia" (*Discours sur l'origine des fondements de l'inegalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, París, 1971, p. 224).

de estos adultos en miniatura que describe Ariès sino, por el contrario, un *no adulto*, un *individuo inacabado*.

La centralidad de la educación encuentra ahí su origen. Tiene por función principal la formación de individuos autónomos. Los revolucionarios no han hecho, en este punto, más que retomar las intuiciones de Locke, que fue el primero en entender que sólo la idea de educación permitía ligar la visión moderna del individuo con la institución tradicional de la familia. Es ésta una idea que él expresa tanto en *Quelques pensées sur l'éducation* (1693) como en el *Deuxième traité du gouvernement civil* (1690). El papel de los padres, explica, es solamente "suplir las insuficiencias de la condición imperfecta", que es la de la infancia.[23] Cuando la educación está lograda, el poder paterno acaba entonces naturalmente: el niño se ha convertido en un individuo que puede existir de manera independiente.[24] Locke concebía así la doble modernización del poder político, que reposaba sobre el contrato, y del poder familiar, que se fundaba en la educación: en ambos casos, el individuo es el fundamento y la finalidad de la organización social. El hecho de privar al menor del derecho al voto no contradice entonces, de ninguna manera, el principio de igualdad política. El menor es sólo un individuo en evolución. Por lo demás, desde el punto de vista civil propiamente dicho, no queda privado de ningún derecho. Los menores, jurídicamente, gozan de todos sus derechos civiles, sólo están momentáneamente suspendidos en el ejercicio de aquellos derechos, al estar su persona representada civilmente por su padre, quien tiene también la tarea de administrar provisionalmente sus bienes. El menor, en otras palabras, es un *mayor virtual*, que no puede ser definido más que por su devenir. La dependencia del menor es a la vez puramente natural y puramente histórica. No es, de ninguna manera, social.

La prohibición del derecho de voto a los débiles mentales remite a las mismas categorías. Su dependencia se caracteriza por el hecho de que son extranjeros de sí mismos, desposeídos de lo que constituye la autonomía: la razón y la libre voluntad. La cuestión podía parecer

[23] Véase todo el capítulo VI, "De la puissance paternelle", del *Deuxième traité du gouvernement civil*. Recordaremos, a la inversa, que Locke y Rousseau criticaron fuertemente la idea de que el poder político es de la misma naturaleza que el poder paterno.

[24] Dejamos aquí de lado, por el contrario, el problema de la exclusión del derecho al sufragio de los viejos que se vuelven dementes, ya que éste se remite al de la prohibición de los alienados y los débiles de espíritu.

secundaria durante la revolución, cuando tantas otras dimensiones del derecho al voto polarizaban la atención. Es sin embargo significativo constatar que Condorcet le atribuyó mucha importancia. En su proyecto de *Déclaration des droits*, publicado en 1789, él ve en el hecho de "no estar en lo absoluto jurídicamente atacado de demencia o de estupidez" una de las condiciones naturales para ejercer los derechos ciudadanos.[25] En el *Projet de Constitution* que presenta en 1793, "la imbecilidad y la demencia demostradas en juicio" siguen siendo una de las causas de incapacidad para el derecho al sufragio[26] (la segunda es la condena legal a penas que conllevan la degradación cívica). Para Condorcet, el ejercicio del sufragio político presupone individuos autónomos y racionales. Es por ello, incluso en 1788, que mientras él se inscribe aún en la perspectiva del ciudadano propietario, considera como principales las condiciones relacionadas con la garantía de independencia personal. Si ésta es en términos filosóficos relativamente simple de tratar, la prohibición del voto ligada a la alienación mental plantea sin embargo un problema práctico considerable: el del paso de las categorías clínicas (imbecilidad, furor, demencia, etc.) a un criterio jurídico. En efecto, la locura no es una situación tan objetivamente comprobable como la minoría de edad. Sin dejar de estar en la naturaleza, la enfermedad mental puede ser objeto de protestas y de discusiones. El nacimiento de la psiquiatría, incluso en esta época, da testimonio de ello. Es por eso que la noción médica de alienado se borró detrás de la categoría jurídica del *incapacitado*. La Constitución del año III es la primera en precisar que el ejercicio de los derechos de ciudadanía se suspende por la *incapacidad judicial* a causa de furor, demencia o imbecilidad (artículo 13). Es necesaria así la intervención de un tribunal para que el alienado quede privado del derecho a votar. Es entonces la incapacidad y no la alienación mental lo que produce directamente efectos jurídicos.[27] Desde comienzos del siglo XIX, la práctica conduce además a disociar la reclusión de la incapacidad (la ley del 30 de junio de 1838 sobre los alienados consagrará esta jurisprudencia). Jurídicamente, el individuo sentenciado en un juicio por incapacidad es asimilable a un menor de edad: la incapacidad civil o judicial define el estado de una persona mayor que, mediante juicio, ha sido declara-

[25] En *Œuvres de Condorcet*, t. IX, p. 207.

[26] Artículo 5, en *Œuvres de Condorcet*, t. XII, pp. 425-426.

[27] Véase Dr. Legrand du Saulle, *Étude médico-légale sur l'interdiction des aliénés*, París, 1881, y P. Petot, *Histoire du droit privé. Les incapables*, curso de derecho, París, 1951-1952.

da no apta para el ejercicio de sus derechos civiles.[28] El alienado mental que ha sido declarado impedido civil y por lo tanto incapacitado es, al igual que el menor, un individuo momentáneamente inacabado: la curación puede restablecerlo en su autonomía y devolverle su capacidad civil y sus derechos políticos, restaurar su individualidad. La privación de los derechos electorales por causa de incapacidad fue precisamente formulada por primera vez en 1852.[29] El artículo L. 5 del Código Electoral actualmente en vigor sigue manteniendo esta medida.[30]

Marginal, pero igualmente reveladora, es la situación de los monjes. En su *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, publicado en 1788, Condorcet los excluye explícitamente del derecho de ciudadanía. Una simple constatación sociológica justifica, a sus ojos, semejante medida: "Un eclesiástico es un ser aislado —explica—; un monje es siempre un cuerpo."[31] Más allá de las pasiones religiosas y de los violentos enfrentamientos sobre los bienes eclesiásticos, el monje constituye un enigma jurídico y antropológico para los hombres de 1789. Al pronunciar los votos solemnes que lo unen irremediablemente a su estado religioso y a su comunidad, abdica de hecho a su libertad, renuncia a lo que constituye la esencia del individuo moderno. La revolución abolirá por esta razón los votos solemnes que constituían, según palabras de Garat, un verdadero "suicidio civil". De un mismo golpe se pone fin a la muerte civil de los religiosos, que no podían heredar ni administrar bienes y eran completamente absorbidos jurídicamente por su comunidad, que era la única en mantener una personalidad civil.[32] Pero se había aceptado que los religiosos que lo desearan pudiesen continuar viviendo en su claustro, volviéndose al mismo tiempo libres, ante la ley, de abandonarlo cuando lo desearan, quedando igualmente suprimidas las corporaciones religiosas y las congregaciones.[33] Si bien se les habían restablecido en su integridad sus derechos civiles, los religiosos enclaustrados no dejaban de seguir siendo prácticamente considerados como simples miembros de un cuerpo. No existían en tanto que individuos. La instrucción del 12 de agosto de 1790 que precisa las condiciones de formación de las asambleas primarias los separa por esta razón del derecho de sufragio. Ella estipula que "los religiosos que no han hecho uso del derecho de salir del claustro no son de ninguna manera ciudadanos activos, en tanto que viven bajo el régimen monástico".[34] La Constitución de 1791 mantiene esta restricción, al igual que la del año III, que prevé que el ejercicio de los derechos de ciudadanía se pierde "por la afiliación a toda corporación extranjera que supusiera distinciones de nacimiento, o que exigiera votos de religión".[35] Es hasta el año VIII que los religiosos enclaustrados son admitidos formalmente para participar en las asambleas primarias. Admisión ciertamente formal, ya que no abandonaban su claustro, pero que dejaba en todo caso de considerarlos como no-sujetos políticos. Contrariamente a los menores o a los alienados incapacitados, los religiosos no podían definirse como individuos en evolución, como si su exclusión de los derechos políticos fuera sólo circunstancial. Eran, al contrario, percibidos como *no-individuos absolutos*, simbolizando en su grado más alto la desaparición de las personas en los cuerpos de los cuales no eran más que partes dependientes. Es eso lo que motivaba su asimilación como ciudadanos pasivos, pero al mismo tiempo lo que la volvía jurídicamente frágil. Era, en efecto, una exclusión puramente social, de ningún modo natural.

[28] Además de los alienados mentales, los anormales podían ser también incapacitados en el siglo XIX (cosa que ya no ocurre hoy en día; pueden solamente ser sujetos a un consejo judicial).

[29] Decreto del 2 de febrero de 1852 sobre la elección de los diputados al cuerpo legislativo: "No deben estar inscritos en las listas electorales [...] *los incapacitados*" (artículo 15). Entre el año III y 1852, la cuestión permaneció jurídicamente imprecisa.

[30] Los impedidos (mayores de edad en tutela) no pueden ser inscritos en las listas electorales (artículo L. 5 del Código Electoral), y las personas sujetas a un consejo judicial (mayores de edad en curaduría) son inelegibles y no pueden ser miembros de un consejo municipal (artículos L. O 130 y L. 230 del Código Electoral).

[31] En *Œuvres de Condorcet*, t. VIII, p. 142.

[32] Según una antigua jurisprudencia, consagrada por la ordenanza de Blois en 1579, el religioso moría para la sociedad civil el día que que pronunciaba sus votos solemnes.

EL SIRVIENTE DOMÉSTICO ENTRE DOS MUNDOS

Más central filosóficamente y más determinante cuantitativamente era la exclusión de los domésticos. Ellos representaban una masa considera-

[33] Véase, sobre este punto, A. Aulard, "La révolution française et les congrégations", *Revue Politique et Parlementaire*, mayo de 1903, y P. Nourrisson, *Histoire légale des congrégations religieuses en France depuis 1789*, París, 1928.

[34] Véase *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, reglements, avis du Conseil d'Etat* (abreviado en adelante como Duvergier), t. I, p. 286.

[35] La Constitución de 1791 preveía que "la calidad de ciudadano francés se pierde [...] por la afiliación a cualquier orden de caballería extranjera o a toda corporación extranjera que supusiera, ya fueran pruebas de nobleza, ya fueran distinciones de nacimiento, o que exigiera votos religiosos" (así se consideraba a una orden como la de Malta).

ble. La víspera de la revolución, Moheau calculaba, en sus *Recherches et considérations sur la population de la France* (1778) que la proporción del número de domésticos con respecto a la población era de 1 a 12.[36] En París, había de 40 000 a 50 000 domésticos, para una población de alrededor de 500 000 habitantes, y ellos conformaban cerca de 17% de la población activa de la capital.[37] Ninguna voz se eleva en 1789 para permitirles participar en las asambleas primarias. Condorcet y Sieyès consideran que la exclusión de las mujeres es resultado de un puro prejuicio, pero reconocen como completamente natural el que se mantenga aparte a los domésticos. La razón es simple: ellos simbolizaban la dependencia de un tercero. Sieyès habla de ellos como de "aquellos a quienes una dependencia servil mantiene atados, no a un trabajo cualquiera, sino a las voluntades arbitrarias de un amo".[38] Condorcet está a favor de la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía, ya que estima que no es la naturaleza sino la educación la que justifica la diferencia de capacidad que tienen el hombre y la mujer de dominar sus sentimientos.[39] Pero rechaza el voto de los domésticos, pensando que la relación amo-criado es una relación de tipo natural, que no consiste en una relación contractual o en un encuentro entre dos individuos igualmente autónomos. Así, desde el 27 de octubre de 1789, la Asamblea Constituyente decreta como quinta condición de elegibilidad: "No encontrarse en estado de domesticidad, es decir de servidor que recibe gajes." Nadie protesta, disimulando. Muchos piensan que los domésticos son incapaces de una opinión personal y que su voto no haría sino duplicar el de su amo.[40] La percep-

[36] Por su parte, Vauban calculaba, a comienzos del siglo XVIII, en 1 500 000 el número de domésticos de ambos sexos. En su *Tableau de la population de la France*, fechado el 8 de enero de 1780 (reeditado por Édhis), J.-J. Expilly estima en 1 026 000 los sirvientes hombres y muchachos. En su folleto *Députation aux États Généraux* (1788), Roederer contaba, por su lado, 1 000 domésticos masculinos por cada 30 000 habitantes. Siguiendo las indicaciones de P. Léon en *Histoire économique et sociale de la France* (PUF, París, 1970, t. II), podemos llegar a un cálculo de 800 000 domésticos masculinos mayores de edad en 1789.

[37] Véanse, en relación con este aspecto, los datos proporcionados por A. Daumard y Fr. Furet, *Structures et relations sociales à Paris au XVIIIe siècle*, Armand Colin, París, 1961; J. P. Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Aubier, París, 1981, y S. C. Maza, *Servants and masters in eighteenth century France: the uses of loyalty*, Princeton University Press, 1983.

[38] E. Sieyès, *Observations sur le rapport du comité de Constitution*, *op. cit.*, p. 22.

[39] Véanse más abajo los párrafos sobre la exclusión política de las mujeres.

[40] A dos siglos de distancia, Paul Blois escribe: "En el fondo, la exclusión de los domésticos era una medida democrática; impedía al amo duplicar, o más, su propia voz" (*Paysans de l'Ouest*, p. 227). Durante la segunda Asamblea de Notables, en noviembre de 1788, la mayoría de las mesas se habían pronunciado ya por excluir a los domésticos del proceso electoral.

ción de esta incapacidad, subrayémoslo, no se debía de ninguna manera a una inferioridad intelectual en cualquiera de las personas aludidas. Incluso si las situaciones eran muy contrastadas, los domésticos constituían globalmente, por el contrario, una población más "culta" que la media, particularmente en las ciudades. Así, a mediados del siglo XVIII, se estima que 42% de los domésticos sabía leer y escribir.[41] Una estadística establecida a partir de los archivos notariales revela que 64% de los domésticos hombres y 35% de las mujeres sabían firmar con su nombre, en Lyon, en 1788.[42] Los datos extraídos de los inventarios realizados después de los decesos muestran por otro lado que el patrimonio y el nivel de vida de los sirvientes en las ciudades eran más elevados que los de muchos artesanos o campesinos. La situación económica de los domésticos es generalmente más envidiable que la que hubiesen tenido si hubiesen permanecido en su medio de origen. Ni un enfoque proveniente del derecho ni un enfoque censitario permitían entonces, *a priori*, excluir específicamente a los servidores domésticos de la vida política. Su apartamiento se debe más simplemente al hecho de que están asimilados al espacio del *domus*: no se les considera como verdaderos miembros de la sociedad civil.

La etimología de la palabra "doméstico" habla aquí directamente: el doméstico es una parte de la casa, de la familia extensa. No es ni un individuo autónomo, ni un trabajador independiente. Su libertad está seriamente limitada. Así, hasta 1778, había ordenanzas que prohibían a la servidumbre abandonar a sus amos para irse con otros, sin el consentimiento de los primeros. Bajo el Antiguo Régimen, los domésticos quedaban exentos del impuesto personal y, en 1695, no figuraban en el famoso Edicto de Capitación, que censaba y clasificaba meticulosamente a la población francesa desde una perspectiva fiscal.[43] La naturaleza jurídica del gaje como categoría de remuneración expresa claramente la particularidad del estado de domesticidad. Mientras que el salario constituye el precio de un trabajo claramente identificado, el gaje es la compensación por disponibilidad de la persona. Los salarios se pagan por tarea o por

[41] Cálculo para el año de 1757 de J.-P. Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Regime*, p. 180. Esta tasa debió descender sensiblemente a causa del flujo de campesinos iletrados a las ciudades.

[42] *Ibid.*, (comparar con los datos reunidos por Fr. Furet y J. Ozouf en *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Éditions de Minuit, París, 1977, 2 vols.).

[43] Véase Fr. Bluche y J.-Fr. Solnon, *La véritable hiérarchie sociale de l'ancienne France. Le tarif de la première capitation (1695)*, Droz, Ginebra, 1983.

día, mientras que los gajes se fijan sobre una base anual. El salario está siempre más o menos ligado a una noción de duración de trabajo, mientras que el pago de gajes no fija a la actividad doméstica otros límites que aquellos de los ritmos admitidos de la vida privada. El salario se inscribe en una lógica económica del intercambio –jurídicamente, es resultado de un contrato de alquiler–, mientras que el gaje define una relación personal, un sistema de derechos y deberes de orden casi familiar. Menos sumiso económicamente que un esclavo, y más autónomo jurídicamente que un menor de edad, el doméstico encarna, en el siglo XVIII, una figura específica de la dependencia social, en los goznes de la tradición familiar y el arcaísmo económico. El doméstico es un ser entre dos mundos. Se encuentra entre la antigua servidumbre y el asalariado moderno, en la intersección de la relación familiar y la relación social. Es por ello que su asimilación a los ciudadanos pasivos no levanta ninguna oposición directa en 1789. La exclusión política de los domésticos era ya, por demás, un lugar común del pensamiento político liberal y democrático inglés del siglo XVIII. En sus *Discursos sobre el gobierno*, publicados por primera vez en 1698, que se reeditaron en París en el año II y que fueron admirados por Rousseau, así como por los revolucionarios americanos, Algernon Sidney consideraba que había una diferencia insuperable entre el *civis* y el *servus*, no pudiendo ser ningún sirviente, a sus ojos, miembro de un Estado. Aquel que no era amo de sí mismo no podía tomar parte en el gobierno de los otros. En 1647, durante los famosos debates de Putney, incluso los niveladores, que se oponen a todo sistema censitario, admiten que los aprendices, los indigentes y los domésticos pueden quedar privados del derecho al voto, en la medida en que dependen con demasiada fuerza de la voluntad de otros hombres.[44] Sólo Locke es tal vez más abierto, pero esto no se debe sino a que hace una distinción muy estricta entre el sirviente y el esclavo.[45]

[44] Lo esencial de estos debates se reproduce en D. Wootton (comp.), *Divine right and democracy. An anthology of political writing in Stuart England*, Penguin Classics, Londres, 1986. Remitirse igualmente a O. Lutaud, *Cromwell, les niveleurs et la république*, Aubier, París, 1978. Aun si excluían a los domésticos del derecho al voto, señalaremos que los niveladores proponían paralelamente abolir el status de sirviente. Es entonces una reforma económica la que debía conducir a ampliar los derechos políticos.

[45] La posición de Locke sobre el derecho de voto de los domésticos es incierta. En su *Deuxième traité du gouvernement civil*, distingue cuidadosamente al doméstico del esclavo, quedando este último excluido explícitamente de la sociedad civil. Pero en su caso la noción de esclavo es muy amplia, y designa de hecho una categoría de domesticidad que no sólo se define por su origen (el que es hecho prisionero en una guerra), sino también por la forma de su dependencia con respecto al amo.

Para los hombres de 1789, no hay nada de vejatorio en la situación política en que se coloca a los domésticos. La desigualdad o la exclusión no son insoportables más que si se refieren a una relación social o a una relación simbólica. El hombre al que se le imponen 40 centavos de contribución puede sentirse lastimado por no tener los mismos derechos políticos que el que paga 60, mientras que el doméstico no debe resentir su privación del derecho al voto como una afrenta o una injusticia. Si bien la Asamblea Constituyente recibe, a principios de 1790, a un gran número de delegaciones que protestan contra las disparidades en materia de evaluación del precio de la jornada de trabajo, sólo recibe una solicitud por parte de una comisión de domésticos, en junio de 1790. El orador de ésta es extraordinariamente deferente. No sale ninguna protesta de su boca. La comisión que conduce no reivindica, por lo demás, nada; se conforma con llevar al altar de la patria una donación de 3 000 libras de plata y solicitar humildemente a cambio un gesto de reconocimiento, un signo que exprese que los domésticos, aun cuando no pueden votar, son sin embargo dignos de ser considerados como patriotas tan sinceros como todos los demás franceses. El hombre que conduce la delegación interioriza completamente su condición. "Si motivos que nosotros respetamos –declara– os han determinado a separar a la gente de la casa de la cosa pública, nuestros corazones sabrán siempre franquear la barrera que vuestra sabiduría ha creído su deber colocar entre nosotros y los ciudadanos. Nosotros nos damos cuenta de ello y nuestro patriotismo está menos humillado: es difícil conciliar el ejercicio de la libertad con el régimen de la domesticidad. La necesidad estableció una dependencia que cierta clase de hombres no puede evitar."[46] No se ofusca por la privación de los derechos políticos. Apela solamente a un retorno de la prosperidad en el campo, único medio, piensa, de limitar el flujo de campesinos pobres a las ciudades y por lo tanto de reducir el número de domésticos. Su deseo es, en cierta manera, reformar la naturaleza, percibida aquí bajo la especie de la economía, pero de ninguna manera desplazar o transgredir la barrera que separa a la relación social de la relación natural. Sieyès, que entonces preside la Asamblea, lo escucha con atención y le responde en el mismo tono indiferente, como si no estuviera en juego ninguna in-

[46] Sesión del 12 de junio de 1790, *A.P.*, t. XVI, p. 201.

justicia, ninguna desigualdad. "La Asamblea Nacional —dice— recibe con interés, con enternecimiento, vuestra ofrenda patriótica y vuestros cívicos lamentos sobre la suspensión momentánea de vuestros derechos políticos. Si la Asamblea ha creído su deber pronunciar esta suspensión, no es porque este cuerpo, compuesto esencialmente de amigos de la igualdad, haya podido tener la intención de desconocer esta igualdad con respecto a vosotros. Pero ella ha debido pensar que vuestra sensibilidad misma, o el afecto tan estimable que os ata a las personas con las que comprometéis vuestros servicios, podría ejercer una influencia a menudo demasiado poderosa sobre vuestras opiniones: no veáis entonces, en los decretos de la Asamblea, más que una prudente precaución que os debe ser ventajosa, ya que se dirige a la utilidad pública."[47] No hay nada de cinismo en esta declaración que expresa perfectamente, en su ingenuidad, los límites que la naturaleza, la cultura o la razón pueden fijar, en estos comienzos de la conciencia política moderna, al trabajo de la igualdad. Ochocientos mil servidores domésticos masculinos pueden así quedar privados del derecho al voto sin que el sentimiento igualitario parezca escarnecido en lo más mínimo, mientras que la exclusión de algunas decenas de miles de individuos a causa de disparidades en materia de cálculo del censo, eleva tempestades de indignación y de protesta.

El único debate verdadero de la época toca a la definición del doméstico. Entendido en su sentido más amplio, éste engloba, en efecto, a todas las personas empleadas al servicio directo del amo. El capellán, el secretario, el preceptor o el bibliotecario de una casa grande son domésticos en este sentido, al igual que un lacayo o una sirvienta. El mismo Jean-Jacques Rousseau fue doméstico, en esta definición extensiva, al igual que otros hombres de letras.[48] La misma palabra servía así para calificar trabajos y funciones muy diferentes. No había gran cosa en común entre el médico personal de un príncipe, el mozo de labranza de un pequeño agricultor y la sirvienta de un tejedor que pasaba el mismo tiempo manejando el telar que manteniendo la casa. En el lenguaje co-

[47] *Ibid.*

[48] Rousseau había sido secretario de Embajada en Venecia en 1743. Él dirá a este respecto: "Es verdad que he sido doméstico de M. de Montaigu, embajador de Francia en Venecia, y que he comido de su pan, al igual que sus gentileshombres eran sus domésticos y comían su pan [...]. Pero aunque ellos y yo fuéramos domésticos, no se desprende de ello en lo absoluto que fuéramos sus criados" (carta del 5 de enero de 1767, citada por J.-P. Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 12).

riente, no se calificaba de domésticos sino a los sirvientes ordinarios.[49] En la discusión de octubre de 1789 en la Asamblea Constituyente, Barère había resaltado esta dificultad. "El nombre de doméstico —había subrayado— es una palabra vaga cuya acepción está demasiado extendida. *Domesticidad* y *doméstico* comprenden de hecho, en el idioma de las leyes, a una multitud de ciudadanos responsables a los que vuestra intención no es la de privar del ejercicio de sus derechos políticos. Los *domésticos* son aquellos que viven en la misma casa y comen en la misma mesa sin ser sirvientes."[50] Él había demandado por esta razón que la ley se dirigiera expresamente a los *sirvientes que recibían gajes*. Efectivamente, son en esencia estos últimos quienes "no tienen una voluntad propia, libre e independiente, tal como es necesaria para el ejercicio del derecho de ciudadanía".[51] La Asamblea lo sigue y precisa en su decreto del 27 de octubre de 1789 que hay que entender por "doméstico", el "sirviente a gajes". Pero seguía subsistiendo un margen de imprecisión, siendo, por ejemplo, difícil de establecer en ciertos casos la distinción entre un mozo de labranza y un aparcero.

Al surgir numerosas protestas a propósito de casos especiales para la admisión de los ciudadanos en las asambleas primarias, la Asamblea Constituyente fue orillada a precisar las cosas en la instrucción del 12 de agosto de 1790. Excluyó así, formalmente, a una cierta cantidad de profesiones del estado de domesticidad, señalando: "Los intendentes o administradores, los antiguos feudistas, los secretarios, los carreteros o amos y mozos de labranza, empleados por los propietarios, granjeros o aparceros, no se consideran en lo absoluto domésticos o sirvientes a gajes, y son activos y elegibles, si reúnen además las condiciones prescritas. Lo mismo ocurre con los bibliotecarios, maestros, obreros, mozos de comercio y encargados de los libros de cuentas."[52] Sin que desaparecieran todos los problemas de interpretación, esta instrucción había bas-

[49] La distinción entre doméstico y sirviente se establece claramente en el artículo "Doméstico" de la *Enciclopedia* (redactado por d'Alembert). Pero el Diccionario de Trévoux atestigua, por su parte, al contrario, el carácter reciente, en aquel entonces, de esta aclaración. A comienzos del siglo, la distinción es de hecho todavía imprecisa en sus columnas. El término "doméstico", señala, "abarca a todos aquellos que actúan bajo un hombre, que componen su casa, que viven en ella o que se supone viven en ella, como intendentes, secretarios, empleados, gente de negocios".

[50] Sesión del 27 de octubre de 1789, *A.P.*, t. IX, p. 590.

[51] *Ibid.*

[52] Duvergier, *op. cit.*, t. I, p. 286.

tado para aclarar las principales protestas. La cuestión se volvió a presentar en la orden del día en la primavera de 1791, cuando la Asamblea había debatido las incompatibilidades a enunciar entre las funciones legislativas y otras funciones públicas.[53] El objetivo principal de Thouret, que se relaciona con esta cuestión, es alejar de la función de representante a ciertas categorías de funcionarios —a menos que hubieran dimitido—, así como a los oficiales y los domésticos que sirven en la casa del rey (los cuales incluían puestos elevados como el de consejero, intendente, gran escudero, etcétera). Pero los constituyentes van más lejos que el relator. Siguen a Regnaud de Saint-Jean d'Angély y a Roederer para hacer inelegible, según una fórmula de este último, a "todo hombre ligado al servicio personal e individual de otro".[54] Aun cuando sólo los sirvientes que reciben gajes están excluidos del derecho al sufragio, todos los domésticos, en el sentido más amplio del término, se consideran así como inelegibles.[55]

En el decreto del 11 de agosto de 1792 es abolida la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, pero mantiene a los domésticos fuera de las asambleas primarias. La segregación de los domésticos resiste aún al gran movimiento de agosto de 1792, lo cual subraya hasta qué punto los contemporáneos no la consideraban antidemocrática. Sólo la interpretación de los textos sigue siendo a veces objeto de protestas. El 27 de agosto de 1792, por ejemplo, ciudadanos de Port-au-Pecq vienen a quejarse con los diputados por el hecho de que la Asamblea primaria de su comuna ha considerado como domésticos a los empleados que dependen de las casas de comercio.[56] La Asamblea fue llevada así a precisar por segunda vez la noción de domesticidad. "Ningún ciudadano —decretó— debe ser excluido de las asambleas políticas por causa de domesticidad, si no está ligado al servicio habitual de las personas. La Asamblea invita, en consecuencia, a las asambleas primarias a no negar la admisión ni el derecho de sufragio a ninguno de aquellos cuyos trabajos ordinarios se apliquen a la industria, al comercio o a la agricultura."[57]

[53] Sesión del 9 de junio de 1791, *A.P.*, t. XXVII, pp. 78-79.
[54] *Ibid.*, p. 79.
[55] El artículo 7 del decreto del 13 de junio de 1791 lo señala así: "Aquellos que, a cualquier título que sea, están ligados al servicio doméstico de la casa del rey, y aquellos que, por servicios de la misma naturaleza, reciben gajes y tratamientos de los particulares, si son elegidos miembros del cuerpo legislativo, serán obligados a optar" (Duvergier, *op. cit.*, t. III, p. 19).
[56] Véase sesión del 27 de agosto de 1792 de la Asamblea Legislativa, *A.P.*, t. XLIX, p. 25
[57] Decreto del 27 de agosto de 1792, *ibid.*, p. 35.

En este periodo de transición en la historia de la revolución, encontramos pocas protestas provenientes de los propios domésticos. La *Pétition des domestiques*, redactada por Anacharsis Cloots y revestida de una veintena de firmas, que se presentó ante la Asamblea el 28 de agosto de 1792, figura como excepción.[58] Incluso si la iniciativa es marginal, la argumentación del "orador del género humano" es sin embargo interesante. Cloots defiende el derecho al voto de los domésticos en nombre de la virtud revolucionaria. Ésta basta, a sus ojos, para anular los efectos negativos de la dependencia frente al amo y para restaurar la autonomía de la voluntad del sirviente. La virtud es ahí una especie de poder compensador inmenso que permite sobrepasar, tanto en aquel terreno como en los otros, todos los pesos y las determinaciones, liberarse de todas las apariencias y transfigurar las relaciones sociales.[59] Pero Cloots va más lejos; su razonamiento es igualmente económico: el doméstico es, a sus ojos, un trabajador como cualquier otro, su actividad no se distingue en esencia de la del trabajador asalariado. "Un doméstico —escribe— es un artesano domiciliado con el que comanda sus trabajos; es un arrendatario que paga su alojamiento con su mano de obra y que paga sus impuestos por mano de otros."[60] La llegada del ciudadano se acompaña así del desarrollo de los asalariados. No es al doméstico, sino al trabajador asalariado en la casa de un particular al que Cloots reconoce el derecho al sufragio. Es así una transformación del modo de producción y de las relaciones sociales la que debe ampliar la ciudadanía, y no una nueva concepción del derecho al sufragio. La *Lettre à la Convention nationale* de Joël Barlow desarrolla un tema muy cercano. Él reconoce la fuerza de la argumentación de aquellos que no permiten el voto al doméstico que depende de los caprichos del amo, y que no podría tener voluntad propia. Pero esta situación es, a su modo de ver, una pura herencia del pa-

[58] Está reproducida en *A.P.*, t. L, pp. 671-672. Véase igualmente la exposición de un "*sieur* Picho", el 8 de septiembre de 1792, quien demanda "que la igualdad de los hombres sea entera y que la clase numerosa de las gentes de servicio pueda, como todos los demás miembros del cuerpo social, gozar de todos los derechos inalienables e imprescriptibles del hombre", *A.P.*, t. XLIX, p. 463.
[59] "Los amos aristócratas —escribe— no serán nunca lo bastante opulentos como para corromper a la inmensa mayoría de los domésticos patriotas. ¿Y qué es la voz mendigante de un sirviente bajo y cobarde, en medio de una inmensa nación homogénea, para que se empañe a toda una domesticidad cívica [...] los mismos sofismas que se acumulen contra nosotros serán igualmente decisivos contra los numerosos obreros que trabajen en la manufactura durante un milenio", *Pétition des domestiques*, *A.P.*, t. L, p. 671.
[60] *Ibid.*

sado; este argumento ya no se sostendrá "cuando todo hombre sea absolutamente libre de adoptar cualquier profesión, al ser toda clase de industria igualmente alentada y recompensada".[61]

Este enfoque produce su efecto total en 1793. Lo normativo y lo descriptivo se confunden entonces, al tiempo que la revolución política se liga por un momento a la idea de una revolución económica. Es una evolución que se siente incluso entre los moderados de la Convención. La aspiración a la ampliación de las libertades, a la perfección de la igualdad y a la realización de la democracia se desliza entonces, para la mayoría, hacia la utopía del surgimiento de un capitalismo que subvierta todas las antiguas relaciones de dependencia para instaurar la relación frontal entre actores iguales, y para algunos, hacia la utopía de una igualdad de las propiedades, productora de idénticos efectos. Incluso Condorcet invoca la revolución social para justificar la ampliación del derecho al sufragio. "La dependencia, que no permite creer que un individuo obedezca a su propia voluntad, podría ser sin duda un motivo legítimo de exclusión, señala en la primavera de 1793. Pero no hemos creído que fuera posible suponer la existencia de dependencia tal bajo una Constitución verdaderamente libre [...]. Las relaciones sociales que supusieran tal humillación, no pueden subsistir entre nosotros, y deben tomar pronto otra forma."[62] En su *Analyse des projets de Constitution*, Lanjuinais se muestra favorable al voto de los domésticos por el mismo motivo.[63] La Constitución de 1793 suprime, en esta perspectiva, la restricción que afecta a los domésticos. Pero sólo lo hace bajo el presupuesto de que la cuestión de la dependencia está resuelta económica y socialmente: "La Ley no reconoce ninguna domesticidad", afirma así el artículo 18 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano del 24 de junio de 1793. ¿Podía la ley cambiar por decreto las relaciones económicas y sociales? Ciertamente no. Pero probablemente el legislador esperaba exorcizar al menos así el problema.

[61] J. Barlow, *Lettre à la convention nationale sur les vices de la Constitution de 1791* (anexo al informe de la sesión del 7 de noviembre de 1792; *A.P.*, t. III, p. 286)

[62] Condorcet, *Exposition des principes et des motifs du plan de Constitution* (febrero de 1793), en *Œuvres de Condorcet*, t. XII, p. 387.

[63] "La domesticidad —dice— no debe excluir los derechos políticos. Existe, es verdad, entre el amo y el doméstico una cierta relación de dependencia, pero es voluntaria e instantánea [...] En cualquier lugar en que el doméstico es menos libre que el amo, hay abuso en el gobierno", informe del 29 de abril de 1793, *A.P.*, t. LXIII, p. 565.

Las Constituciones del año III y del año VIII rompen con estos presupuestos de 1793 y eliminan de nuevo a los domésticos de las asambleas primarias. Aunque el Código Civil ha confirmado en cierto modo la abolición jurídica de las relaciones de dependencia personal, no reconociendo más que trabajadores libres, como señala el artículo 1780: "no se pueden contratar sus servicios más que por tiempo, o para una empresa determinada", la realidad económica y social de la domesticidad no deja por ello de mantenerse. Para acabar con esta dualidad entre la independencia jurídica y la dependencia social, algunos escritores políticos, constatando la imposibilidad de suprimir la domesticidad, sugieren encastrarla completamente en la familia. "Como nosotros, vosotros sois de la familia", lanza así Toussaint Guiraudet, un escritor moderado.[64] Un punto de vista perfectamente lógico: si los domésticos no están en la sociedad política, deben entonces ser claramente asimilados a la familia.[65] Guiraudet propone en esta perspectiva la redacción de un Código Doméstico que instituya una clase particular de leyes, al lado del Código Civil y el Código Político. Éste tendría que reglamentar "las relaciones recíprocas de padre a hijo, de marido a mujer, de los hermanos entre ellos, de amo a sirviente, aprendices, obreros, los derechos de sucesión, testamento, herencia".[66] Aunque esta idea quedaría como letra muerta, —testimoniaba sin embargo —al contrario de la cercanía de las ligas que unían el concepto de ciudadanía con el de autonomía— la dificultad que tenían los hombres de la revolución para pensar la reabsorción de los inmensos "espacios intermedios" que subsistían entre el individuo y el Estado, lo familiar y lo social, lo económico y lo doméstico.[67]

El menor, el impedido, el doméstico: estas tres figuras de la dependencia han sido históricamente las más discutidas. Pero existen otras,

[64] T. Guiraudet, *De la famille considérée comme l'élément des societés*, París, 1797, año V, p. 192. Véase el resumen de la interesante reseña crítica que hace Roederer de la obra en su *Journal d'Économie Publique, de Morale et de Politique*, núm. 35, t. IV, pp. 341-354.

[65] El miembro de la Convención Jean-Charles Bailleul señala, en este ánimo: "Para el doméstico, el mundo entero está en la casa en la que sirve", *Moyens de former un bon domestique*, 2a. ed., París, 1814, p. 252.

[66] T. Guiraudet, *De la famille*, *op. cit.*, p. 162.

[67] De ahí la dificultad, también, de pensar jurídicamente el espacio del capitalismo. Éste se encuentra también entre dos mundos. El patrón promulga él mismo su reglamento interior, considerando a la fábrica como un lugar puramente privado, al mismo tiempo que el Código de Comercio y el Código Civil hacen de la empresa un lugar social. (Consecuente con su posición tradicionalista, Guiraudet desea que "las leyes de familia se extiendan al dominio manufacturero".)

quizá más marginales, aunque muy significativas, especialmente, la del hijo de familia (sobre todo, el hijo mayor que vive bajo el techo familiar y no tiene recursos propios). Los constituyentes vacilan en darle el derecho al sufragio, ya que no tiene independencia personal y no paga ningún impuesto por sí mismo. Se resignan a hacerlo sólo de dientes para afuera, calculando ficticiamente, para efectos del censo, la parte del hijo en el descuento fiscal del padre. El indigente estuvo también en el centro de numerosas interrogantes. No es sólo el pobre —excluido del derecho de sufragio— el que presenta problema, sino también el indigente, es decir el individuo completamente dependiente, cuya existencia depende de la generosidad de los particulares o de los subsidios de una oficina de beneficencia. Si la barrera del censo electoral, incluso limitada, reglamenta la cuestión privando en los hechos de los derechos políticos a las personas que viven de los auxilios públicos, la cuestión seguía estando latente.

LA MUJER, ENTRE LA NATURALEZA Y LA SOCIEDAD

En el otoño de 1789, durante los debates sobre las condiciones de formación de las asambleas primarias, la cuestión del derecho al voto de las mujeres no se suscitó siquiera en la Asamblea Constituyente. Ellas quedaban espontáneamente desposeídas de derechos cívicos, como si se tratara de un hecho evidente que ni siquiera merecía discutirse, prestándose tan poco a protestas como la separación de este derecho de los menores. Esta exclusión de las mujeres de la esfera política apenas nos sorprende hoy en día, a tal grado parece coherente con lo que podemos llamar en general "la visión tradicional de la relación entre los sexos". Es sin embargo más compleja de analizar de lo que parece. En efecto, es resultado a la vez del peso de los prejuicios de la época sobre la naturaleza de la mujer y de la percepción de la frontera entre el espacio privado y el espacio público, el orden de las relaciones naturales y el orden de las relaciones sociales. Los manifiestos a favor de los derechos políticos de las mujeres, que aparecen de manera esporádica a partir de 1790, dan testimonio en su argumentación del permanente entrecruzamiento de estos dos planos en la comprensión del problema.

Casi todos los hombres de 1789 tienen la cabeza llena de los lugares comunes del siglo XVIII sobre la naturaleza femenina. Durante todo el siglo, la filosofía, la literatura y la medicina entrecruzaron sus enfoques

para "naturalizar" al extremo la feminidad. El sensualismo, si bien operó una revolución "progresista" en la filosofía y en la conciencia religiosa, contribuyó también a exacerbar la comprensión de la relación entre los sexos en términos de diferencia física. Sería tan fácil como fastidioso redactar una impresionante lista de todas las expresiones negativas que se emplean para describir la naturaleza femenina. La novela, la filosofía y las ciencias no hablan sino de constitución delicada, de ternura excesiva, de razón limitada, de emotividad exacerbada, de tejidos flojos, de disposiciones enfermizas, de nervios frágiles: la inferioridad intelectual y fisiológica de la mujer se conjuga en una serie infinita y repetitiva de metáforas. Diderot resumió bien la letra y el espíritu de éstas en su ensayo de 1772 *Sur les femmes*. Texto tanto más interesante y representativo en cuanto que muestra de manera notable que la exaltación de la belleza femenina y la celebración del sentimiento amoroso no son sino el reverso del encierro de la mujer en su inferioridad física. Si la mujer ha sido hecha, según la expresión de Rousseau en *Emilio*, "para complacer y para ser subyugada", esto se debe a que ella es, en el fondo, un hombre incompleto, un ser en el que el hombre celebra aquello que le falta. La mujer es para el hombre del siglo XVIII una especie de espejo en el que este último se puede amar a través de su doble herido y frágil. Por esta razón, no hay contradicción entre el universo del libertinaje y la visión negativa de la feminidad. Los juegos de amor y el arte de agradar sólo son una manera elegante y espiritual de instituir socialmente aquello que se sigue percibiendo como una distancia natural infranqueable. Incluso cuando son celebradas y consultadas, las mujeres permanecen radicalmente exteriores al universo masculino.[68] Los Goncourt explicaron muy bien esta paradoja, demostrando cómo podía parecer que las mujeres gobernaban la corte y la ciudad, anudando intrigas e inspirando las decisiones, sin dejar de ser por ello percibidas como la encarnación de la debilidad o de la fragilidad.[69] Los rasgos impresos por la naturaleza representaban en todos los casos una barrera infranqueable que mantenía a la mujer a distancia, incluso a la que daba pruebas de un gusto refinado y de una

[68] En su carta a Talleyrand que sirve de introducción a la *Defensa de los derechos de la mujer* (*Défense des droits de la femme*, 1792, trad. francesa Payot, París, 1976), Mary Wollstonecraft fue la primera en subrayar que la idolatría francesa por la mujer en el siglo XVIII era completamente coherente con su apartamiento. La mujer era adulada en su inferioridad, como un "bello defecto" de la naturaleza. Véase, sobre este punto, M. Dupont-Chatelain, *Les encyclopédistes et les femmes*, París, 191 (reed. Slatkine, Ginebra, 1971).

[69] Véase E. y J. de Goncourt, *La femme au XVIIIe siècle*, París, 1862.

gran cultura. Eso es lo que vuelve imposible un cierto pensamiento de la igualdad. "Los dos sexos no son iguales: *igualarlos es desnaturalizarlos*", resume Rétif de La Bretonne en *Les gynographes*,[70] mientras que Rousseau piensa en el fondo que emancipar a las mujeres terminaría por corromperlas. En el atardecer de la revolución, Sylvain Maréchal, el autor del *Manifeste des égaux*, mostrará en esta dirección que la audacia política puede hacer buena pareja con el conservadurismo social. En su famoso *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* (1081), enlista el catálogo de las 113 razones para diferenciar las esferas del hombre y de la mujer. El texto de ley que adjunta a su panfleto precisa: "La Razón quiere que cada sexo esté en su lugar, y que ahí se mantenga. Las cosas van mal cuando los dos sexos se invaden el uno al otro [...]. La Razón quiere que las mujeres sostengan el cetro de la amabilidad sin aspirar al de la política."[71] Estas palabras y estos argumentos se repetirán mil veces para justificar el apartamiento de las mujeres de la vida política. Exclusión que se percibe como puramente natural, simple consecuencia lógica de la fisiología y la psicología del bello sexo.

Incluso quienes aspiran a una mejoría de la condición de las mujeres no la conciben bajo la modalidad de una revolución de los derechos. En su ensayo de 1783, *De l'éducation des femmes*, Choderlos de Laclos lo expresa en términos muy clarificadores. Es inútil, estima, querer educar a la mujer, es decir, tratar de hacerla actuar, razonar y sentir de tal suerte que deje de ser esclava y pueda volverse igual al hombre: "Ese no es el medio para perfeccionar la educación de las mujeres",[72] plantea como punto de partida. La verdadera liberación de la mujer no consiste, a su modo de ver, en una separación quimérica de sus determinaciones sociales y naturales, sino por el contrario, en un regreso de la mujer al estado de naturaleza y a una suerte de perfeccionamiento de éste. La mujer no puede encontrar la felicidad sino en el cumplimiento de su diferencia natural. Es necesario que vaya hasta el extremo de su naturaleza, hasta volver a hacerse un cuerpo enteramente nuevo, dice Laclos, para que ella encuentre una verdadera libertad, ligada al placer de los sentidos.

[70] Rétif de La Bretonne, *Les gynographes ou idées de deux honnêtes femmes sur un projet de règlement proposé à toute l'Europe, pour mettre les femmes à leur place, et opérer le bonheur des deux sexes*, La Haya, 1777, p. 41.

[71] Artículos 3 y 56. Véanse, sobre este aspecto, los señalamientos de F. Aubert, *Sylvain Maréchal, passions et faillite d'un égalitaire*, Nizet et Goliardica, París y Pisa, 1975. Maréchal hace un juego con las palabras *politesse* (amabilidad) y *politique* (política). [N. de la T.]

[72] P. Choderlos de Laclos, *De l'éducation des femmes*, texto presentado por Chantal Thomas, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

Entonces, para él no se trata de una felicidad de tipo cívico, en la que la mujer olvidaría sus especificidades para ser un ciudadano como los otros.

Los partidarios de la igualdad política aplicada a las mujeres pelearán en primera fila contra la naturalización de la inferioridad femenina. Estos feministas, sin embargo, no son numerosos durante la revolución: son sólo un puñado, y sus folletos conforman un conjunto bien escuálido.[73] Su propósito fundamental es pasar de la naturaleza a la sociedad para comprender a la mujer, y denunciar como simples prejuicios las descripciones tradicionales del ser femenino. En este aspecto siguen la demostración pionera de François Poulain de la Barre, que escribía, ya desde el siglo XVII, en *De l'égalité des deux sexes* : "Estamos llenos de prejuicios [...]. De todos los prejuicios, el más exacto que hemos notado es el que se tiene comúnmente sobre la desigualdad de los dos sexos."[74] ¿La raíz de estos prejuicios? Se debe a una simple constatación: "A menudo se adjudica a la naturaleza aquello que no proviene más que de la costumbre."[75] Sieyès retoma esta misma palabra "prejuicios" en 1789 para deplorar la exclusión política de las mujeres. "En el estado actual de las costumbres, las opiniones y las instituciones humanas —escribe él entonces—, vemos a mujeres llamadas a portar la corona; y, por una contradicción extraña, no se permitiría en ninguna parte contarlas entre los ciudadanos activos."[76] Algunos meses más tarde, Condorcet se basa también en la denuncia de la naturalización artificial de las incapacidades de la mujer, para abogar por ellas en su famoso artículo del *Journal de la société de 1789*.[77] "No es la naturaleza, es la educación, es la existencia social la causante de esta diferencia", defiende.[78] "Sería difícil probar que

[73] Se pueden consultar tres útiles recopilaciones de estos textos del periodo revolucionario: *Les femmes dans la révolution française, 1789-1794*, Edhis, París, 1982, 2 vols. (conjunto muy rico de una centena de folletos, artículos, carteles, etc.); *Paroles d'hommes (1790-1793)*, presentado por É. Badinter, POL, París, 1989; D. Godineau, *Les droits de l'homme sont aussi les nôtres. Recueil sur les droits des femmes pendant la révolution française*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1989. Véase igualmente P. M. Duhet, *Les femmes et la révolution, 1789-1794*, Julliard, "Archives", París, 1971, así como la bibliografía de S. Blanc, *Les femmes et la révolution française*, Bibliothèque Marguerite-Durand, París, marzo de 1989.

[74] Fr. Poulain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes* (1673), Fayard, París, 1984, pp. 9-10.

[75] *Ibid.*, p. 96.

[76] E. Sieyès, *Observations sur le rapport du Comité de Constitution, op. cit.*, pp. 19-20.

[77] "Sur l'admission des femmes au droit de cité", publicado en el núm. V del 3 de julio de 1790 (*Le Journal de la Société* fue reproducido íntegramente en 1982 por Éditions Édhis).

[78] *Ibid.*, p. 7. Ahí también hace Condorcet del desarrollo de la educación la clave de la ampliación de la ciudadanía y de la profundización de la democracia.

las mujeres son incapaces de ejercer los derechos de ciudadanía. ¿Por qué seres expuestos a embarazos, a indisposiciones pasajeras, no podrían ejercer unos derechos de los cuales jamás se ha imaginado privar a la gente que tiene gota durante todos los inviernos, y que se resfría con facilidad?"[79] Sobre esta base, Condorcet desea devolver sus derechos a la mitad del género humano. "Los derechos de los hombres —explica— son únicamente resultado del hecho de ser seres sensibles, susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar sobre estas ideas; así las mujeres, al poseer estas mismas cualidades, tienen necesariamente derechos iguales. O ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o todos tienen los mismos."[80] Las mujeres, en otras palabras, deben votar porque ninguna característica natural puede constituir una contraindicación. Todos los feministas del periodo revolucionario desarrollan el mismo argumento. "El poderoso imperio de la naturaleza rodeado de prejuicios, de fanatismo, de supersticiones y mentiras", clama en 1791 Olympe de Gouges, llamando a las mujeres a despertar y reconocer sus derechos.[81] Lequinio mantiene el mismo lenguaje en *Les préjugés détruits*.[82]

¿Obtendrían las mujeres sus derechos a partir de la sola ausencia de especificidad natural? Incluso sus defensores más ardientes no van siempre tan lejos. También la constatación de la inmensa desigualdad de talentos y de capacidades que atraviesa al mundo masculino justifica, a sus ojos, la abolición de una absurda segregación. Condorcet lo dice sin ambages. "Si se admitieran contra las mujeres razones parecidas [las que se atienen a las incapacidades deseadas de su naturaleza] —escribe—, habría también que privar del derecho de ciudadanía a la parte del pueblo que, volcada en el trabajo sin descanso, no puede adquirir luces, ni ejercer su razón, y pronto, poco a poco, sólo se permitiría ser ciudadanos a los hombres que hubieran tomado un curso de derecho público."[83] La única opción verdadera para Condorcet, se encuentra entonces entre el sufragio sujeto a las capacidades y el sufragio verdaderamente universal. Excluir a las mujeres porque presentan tal o cual característica física o intelectual sólo sería aceptable si los hombres fueran privados del derecho al voto por razones equivalentes. "No se arrancaría a las mujeres

[79] *Ibid.*, p. 3.
[80] *Ibid.*, p. 2.
[81] Olympe de Gouges, *Les droits de la femme. À la reine*, s.l. s.f. (otoño de 1791), p. 12.
[82] Véase J.-M. Lequinio, *Les préjugés détruits*, París, 1792 (cap. XIV, "Des femmes").
[83] "Sur l'admission des femmes au droit de cité", *Le Journal de la Société de 1789*, p. 7.

de su hogar más de lo que se arranca a los labriegos de sus arados, a los artesanos de sus talleres" —resume.[84] Es sugerir, de manera velada, que las mujeres cultas pueden adquirir el derecho de ciudadanía, ya que incluso los hombres limitados disponen de él. Los límites del sufragio universal justifican así, paradójicamente, su extensión. A todo lo largo del siglo XIX, las sufragistas se apoyarán en un razonamiento análogo para reivindicar los derechos políticos. Ya que incluso los negros votan, las mujeres pueden también votar, dirán cínicamente numerosas feministas norteamericanas después de la década de 1860. Desde 1792, Hippel, amigo y discípulo de Kant, se asombraba también, en este espíritu, ¡de que la revolución hiciera tanto por los judíos y tan poco por las mujeres![85] A lo que invitan estos argumentos, por lo bajo, es a una liberación de las mujeres, mezclando de manera perturbadora la reivindicación de la igualdad con la constatación desengañada de la mediocridad de la mayoría.

La fuerza de los prejuicios sobre la naturaleza femenina no basta para explicar el carácter casi descabellado que podía tener la proposición de extender a las mujeres el derecho al sufragio durante la revolución. Si Condorcet, Olympe de Gouges y el puñado de pioneros que los siguen son tan poco escuchados, esto se debe también a otro motivo: a pesar de su ardor individualista, los hombres de 1789 no consideran a las mujeres "verdaderos individuos". Éstas siguen estando, para ellos, encerradas en la esfera de la actividad doméstica, exteriores a la sociedad civil. Ahí el problema no es sólo que las mujeres sean percibidas en principio como madres o amas de casa, confinadas a un papel específico, sino que estas funciones no se consideren actividades *sociales*. La mujer queda incluida en el sistema familiar, que la absorbe por completo. En *Emilio*, Rousseau escribe de manera impresionante que la verdadera madre de familia, "lejos de ser una mujer del mundo, no está menos recluida en su casa que la religiosa en su claustro".[86] Si el hombre es un individuo, *la mujer, en otras palabras, es un cuerpo*, como el monje. En el fondo, es por este motivo que la segregación de la mujer parece legítima a muchos espíritus exentos de los prejuicios habituales sobre los "tejidos flojos" del sexo femenino o su "emotividad", poco propicia para la participación política. Así

[84] *Ibid.*, p. 10.
[85] Véase Hippel, *Über die bürgerliche verbessung der frauen*, Berlín, 1792.
[86] J. J. Rousseau, *Émile* (libro V), en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1969, t. IV, p. 737 (Bibl. de la Pléiade).

se opone el derecho de ciudadanía de los hombres al derecho de familia de las mujeres. En una contestación a las peticiones de las mujeres, *Les Révolutions de Paris* publica a comienzos de 1791 una larga puntualización sobre los motivos que conducen a apartar a las mujeres del derecho al sufragio.[87] El "reino de las cortesanas", acusado de haber precipitado la ruina de la nación, está ciertamente destinado al oprobio; ése es uno de los *leitmotifs* de la sospecha con respecto a las mujeres, pero lo esencial de la argumentación reposa en la asimilación de la mujer exclusivamente a la esfera privada. La mujer no tiene una relación de individuo a individuo con el hombre; está con él en una relación natural, no social. La oposición de las esferas doméstica y civil, privada y pública, no sólo abarca las "cualidades" que serían propias de cada sexo; traduce también un *límite* del proceso de individualización. El estatuto de la mujer expresa en cierto modo las resistencias al surgimiento de la sociedad individualista, en el interior mismo de su propio movimiento. Es el hombre el que polariza la nueva figura del individuo, mientras que la mujer se convierte en la guardiana de la antigua forma de lo social, de ahora en adelante acantonada en la familia. Al estar identificada con la comunidad familiar, la mujer queda despojada de la individualidad. Es el alma del hogar, su principio espiritual, mientras que el hombre encarna el principio jurídico.

A partir de la revolución, la mujer queda aún más relegada a la esfera privada, unida al hombre por un lazo de orden estrictamente natural, cuando éste último es de ahora en adelante reconocido plenamente como sujeto autónomo y participa directamente en la soberanía política.[88] Charles Nodier lo percibió con toda justeza. "El poder de las mujeres —escribe— parece disminuir en función del ascendente que se da a la de-

[87] Artículo atribuido a L.-M. Prudhomme, publicado en el núm. 83 del 12 de febrero de 1791 de *Les Révolutions de Paris* (reproducido en la compilación *Paroles d'hommes (1790-1793)* editada por É. Badinter).

[88] Véase J. B. Landes, *Women and the public sphere in the age of the french revolution*, Cornell University Press, Ithaca, 1989; É. Guibert-Sledziewski, *Révolutions du sujet*, Méridiens-Klincksieck, París, 1989 (véase especialmente el capítulo "Le femme, sujet civil et impossible sujet civique"); D. Godineau, "Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous? Enjeux et discours opposés de la différence des sexes pendant la révolution française (1789-1793)" en *La famille, la loi, l'État, de la révolution au Code Civil*; L. Hunt, "Révolution française et vie privée" en M. Perrot, *Histoire de la vie privée*, Éd. du Seuil, París, 1987, t. IV, y "L'axe masculin/féminin dans le discours révolutionnaire" en *La révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne*, actas del coloquio de Rouen del 13 al 15 de octubre de 1988, París, Messidor, 1989. No he podido conocer la obra de Olwen H. Hufton, *Women and the limits of citizenship in the french revolution*, University Press, Toronto, 1992.

mocracia. La libertad política no crece más que a expensas de su imperio, y su esclavitud nunca fue mayor que en los mismos lugares donde el hombre gozó de mayor independencia. El contraste se explica fácilmente; mientras más derechos adquiere el hombre en la ciudad, más celo tiene de hacer uso de ellos, y de lanzarse a la esfera inmensa de los intereses públicos. No tarda en exagerar ante sí mismo su importancia individual."[89] Nodier no se conforma con evocar banalmente la duplicación de la división de los sexos en la organización social. Subraya con fuerza que la situación de la mujer moderna, en la sociedad individualista-democrática, es menos favorable que la de la mujer en la sociedad tradicional. ¿La razón de este retroceso? Dos elementos explicativos se pueden invocar. Al inscribirse en la perspectiva de una auto-institución de lo social, el mundo moderno tiende en principio a disociar y a distinguir los dos órdenes de la naturaleza y la sociedad, antaño insertos uno en el otro. La relación entre los sexos se encuentra profundamente afectada por ello, al redoblarse con una nueva separación su antigua división funcional: la identificación de lo masculino con el orden de la sociedad civil y de lo femenino con el orden natural. En adelante, la mujer ya no será entendida sólo en sus diferencias físicas o funcionales con respecto al hombre; a partir de su propio papel social, habitará ahora un mundo ajeno al suyo. El relajamiento de las costumbres puede así ir a la par con la instauración de una separación casi ontológica entre los sexos, constituyéndolos verdaderamente en *géneros* diferentes (idea que la palabra inglesa *gender* traduce quizá mejor). Se trata de una transformación de la que la obra de Rousseau da testimonio de una manera brillante: él es a la vez el teórico revolucionario del contrato social y el cantor de una feminidad relegada a la naturaleza. Es en esta segunda dirección que Nodier se encamina también para sugerir que hay una especie de economía general del proceso de individualización moderno. A partir de ella podemos entender la correlación entre la consagración política del hombre y la denegación de ciudadanía de que es víctima la mujer. La rigidización del estatuto tradicional de la mujer acompaña y "compensa" en cierto modo la revolución de la ciudadanía. "La libertad política —resume Nodier— parece ser incompatible con el poder de las mujeres."[90] En

[89] Ch. Nodier, "De l'influence des femmes dans un gouvernement représentatif", texto impreso en la segunda edición del libro de J.-A. de Ségur, *Les femmes, leur condition et leur influence dans l'ordre social, chez les différents peuples anciens et modernes*, París, 1825, t. IV, p. 228.

[90] *Ibid.*, p. 243.

esta medida, no resulta sorprendente que lo "antiguo" pueda haber sido percibido como más democrático que lo "moderno", en lo que respecta a la situación de las mujeres. Los defensores de las mujeres utilizaron a menudo como argumento a favor de su tesis el hecho de que en 1789, durante la elección a los Estados Generales, algunas mujeres habían sido autorizadas a votar. Efectivamente, el reglamento de convocatoria del 24 de enero de 1789 preveía que las mujeres casadas y las viudas propietarias de feudos podían ser admitidas en las asambleas parroquiales de primer grado (esta autorización se extendía también a los menores propietarios de feudos). En esta medida, la legislación electoral elaborada por los constituyentes marca innegablemente un "retroceso". Pero éste no debe ser entendido de manera separada de los "progresos" que se operan por otro lado y, sobre todo, del cambio de perspectiva.

En la primavera de 1789, son en principio los propietarios, dentro de los cuales la calidad de mujeres es sólo secundaria, quienes son llamados a votar por el reglamento real. No se trata de un comienzo de reconocimiento de la mujer-individuo. De una manera aún más amplia, es impresionante constatar hasta qué punto las costumbres y el derecho pudieron evolucionar de manera contrastada. Durante la edad media, la mujer era considerada a menudo, por ejemplo, como jurídicamente capaz, mientras que el poder del marido sobre su persona tenía mucho peso. A finales del Antiguo Régimen, la situación era a la inversa: la mujer se había convertido en una incapaz, mientras que la fuerza del marido declinaba.[91] De manera completamente paralela, la mujer fue consagrada en su dependencia sociológica frente a la familia en el momento en que las costumbres se relajaban. La mujer fue aun menos reconocida como individuo mientras más era considerada como persona.

De 1789 a 1791, las reivindicaciones feministas a favor de los derechos políticos siguen siendo limitadas. No involucran más que a grupos restringidos o a algunos filósofos. Las cosas cambian un poco a partir del otoño de 1792, cuando el movimiento social se radicaliza y grupos de mujeres se manifiestan como fuerza de presión en la calle o en los clubes. La cuestión se aborda por primera vez en la tribuna en ocasión de los intercambios sobre el proyecto de nueva Constitución. Al hacer el reporte de los diferentes proyectos recibidos por la Convención, Lanjuinais menciona varias propuestas a favor del sufragio de las mujeres. Es un

[91] Véase P. Petot, *Histoire du droit privé. Les incapables*, *op. cit.*

amigo de Condorcet, diputado de Côtes-du-Nord, Pierre Guyomar, quien publica en esta ocasión el folleto más sugestivo, *Le partisan de l'égalité politique entre les individus*.[92] Su alegato mezcla, de manera muy aguda, una vigorosa argumentación a favor del otorgamiento a las mujeres del derecho de ciudadanía con una concepción muy tradicional de su papel social. Guyomar expresa notablemente el punto de vista feminista a partir del universalismo revolucionario abstracto. Los derechos del hombre, recuerda, se dirigen al *homo*, y no al ser masculino. Sólo bajo esta condición pueden expresar un verdadero universalismo. Sería entonces más apropiado —defiende— hablar de derechos del individuo. "Si empleé la palabra *individuo* —escribe— es porque me ha parecido la más adecuada para indicar a los hombres de todo sexo, de toda edad, miembros todos, en mi opinión, de la gran familia que habita el mundo."[93] La mujer debe votar, por esta razón, en tanto que es un individuo. Es en este punto esencial que Guyomar se separa dé la gran mayoría de sus contemporáneos. No es, propiamente dicho, más feminista que ellos: su originalidad consiste en considerar a la mujer como un ser autónomo *en estado de naturaleza*. "El hombre y la mujer —explica— son independientes uno del otro, en el estado de naturaleza en que los encuentros son fortuitos [...]. En una democracia, en un gobierno que se acerque lo más posible al estado de naturaleza, el hombre y la mujer son cada uno un todo, es decir, miembro del poder soberano."[94] Sólo el acceso de las mujeres al derecho al sufragio marca por esta razón, a sus ojos, una ruptura definitiva con la sociedad de cuerpos. "De dos cosas una —demuestra él de una manera luminosa—; o la nación está compuesta de hombres y de mujeres, o solamente lo es de hombres. En el primer caso, los hombres forman un cuerpo; en el segundo, las mujeres son los ilotas de la república."[95] Ahí encontramos explicado por primera vez, con una claridad excepcional, el feminismo radical: el de la absorción de la mujer en el individuo abstracto. No es a las mujeres, en su especificidad, en tanto grupo social, cuerpo, mitad del mundo, etc., a quienes Guyomar desea ver que se les otorgue el derecho al voto: es al *individuo absoluto*, cuya

[92] P. Guyomar, *Le partisan de l'égalité politique entre les individus, ou Problème très important de l'égalité en droits et de l'inégalité en fait*, París, 1793 (tercer anexo a la sesión del 29 de abril de 1793; *A.P.*, t. LXIII, pp. 591-599).
[93] *Ibid.*, p. 591.
[94] *Ibid.*, p. 592.
[95] *Ibid.*

determinación sexual es perfectamente secundaria. En este camino, ya lo veremos, está muy adelantado en relación al feminismo del siglo XIX e incluso del XX. La justificación del derecho de las mujeres sumerge sus raíces, en su caso, en un "afeminismo" radical. Pero esta audacia filosófica redobla así un gran conformismo sociológico. La mujer sigue siendo, para él, madre y ama de casa. Él contempla, por ejemplo, de manera muy limitada la elegibilidad de la mujer para los cargos públicos. En este punto, admite, "el rigor del derecho" debe plegarse a las "conveniencias obtenidas de las costumbres".

Aun considerando sólo el criterio de la autonomía y de la independencia individual, no es posible hablar en general de las mujeres. Su posición matrimonial desempeña un papel preponderante en la determinación de su situación en lo social. El derecho opera así una distinción fundamental entre la muy amplia capacidad civil de las viudas y las hijas solteras mayores, y la incapacidad de la mujer casada. También muy lógicamente el derecho del voto podría por lo menos haber sido otorgado a las primeras, quedando completamente negado a las segundas, desde aquel único punto de vista. Condorcet puso este hecho por delante para denunciar la falta de lógica de quienes negaban el derecho a votar a *todas* las mujeres.[96] En 1793, un amigo de Thomas Paine, David Williams, retoma el argumento. Él acepta que el hombre y la mujer casados pueden ser considerados "un ser moral cuya opinión es una", pero al mismo tiempo señala: "No es menos cierto que, ahí donde no es este el caso, cuando las mujeres siguen siendo niñas o se quedan viudas, tienen incontestablemente el derecho a votar."[97] Nadie siguió a Condorcet y a Williams en este camino, ni en esta argumentación. Lanjuinais, que los cita al mismo tiempo que Guyomar, adopta una posición reservada. Su reserva traduce perfectamente la complejidad de la relación que los hombres y la revolución sostienen con el advenimiento del individuo. Ellos buscan apresurar el movimiento, al mismo tiempo que temen secretamente a la prueba radical que constituiría para ellos el que se lograra bajo la forma de la igualdad política entre los sexos. De ahí la brutalidad con la cual algunos intervienen, en el otoño de 1793, para prohibir los clubes políticos de mujeres. A menudo se han citado las fórmulas de Amar, que informaba sobre este expediente a la Convención.[98] Privar a las mujeres del derecho al voto no bastaría, a sus ojos; ellas deberían igualmente quedar al margen de toda deliberación y de toda reunión política. Él llegaba así al extremo de la lógica que consideraba a las mujeres encerradas en la esfera de las actividades privadas.[99] A este enfoque sociológico añadía una consideración táctica. Seres frágiles y emotivos, las mujeres eran fácilmente manipulables, insistía, al hablar de las "pretendidas sociedades populares de mujeres que la aristocracia quería establecer para enfrentarlas a los hombres, dividirlos [...] y avivar los problemas".[100] Este argumento iba a tener futuro: los republicanos de finales del siglo XIX continuarían negando el derecho a votar a las mujeres, arguyendo que son manipuladas por el clero y la reacción. Un mes más tarde, en noviembre de 1793, el procurador general, Chaumette, se encolerizaba contra un grupo de mujeres que forzaron la entrada al Consejo general de la Comuna de París, arengándolas: "¿Desde cuándo está permitido a las mujeres abjurar de su sexo, hacerse hombres? [...] Mujeres imprudentes que queréis volveros hombres, ¿no estáis ya muy bien dotadas?"[101] Muchos extremistas aplaudieron la severidad de este juicio. Les inquieta el Club de las Ciudadanas Republicanas Revolucionarias de Claire Lacombe y Pauline Léon. Temen confusamente que éste simbolice, con su existencia, el desarrollo de una revolución en la revolución, que se les escaparía.[102] De ahí su prisa por encerrarlas en el espacio doméstico y su adhesión espontánea a los prejuicios que Condorcet quería derrumbar. "Cada sexo —dice Amat— está llamado a un género de ocupación que le

[96] Véase la segunda de sus *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie* (1787) en *Œuvres de Condorcet*, t. IX, p. 16.

[97] David Williams, *Observations sur la dernière Constitution de la France, avec des vues sur la formation de la nouvelle Constitution* (segundo anexo a la sesión del 29 de abril de 1793; *A.P.*, t. LXIII, p. 586).

[98] "Las funciones privadas a las que están destinadas las mujeres por la naturaleza misma, importan para el orden general de la sociedad", señalaba (discurso del 9 Brumario del año II-3 de octubre de 1793; *A.P.*, t. LXXVIII, p. 50). Significativamente, las mujeres se ven impedidas de portar armas, incluidas las picas en aquel momento, al argumentar algunas de ellas este hecho para reclamar el derecho al voto en tanto que soldados-ciudadanas. La ley del 4 Pradial del año II (23 de mayo de 1795) confirmará que las mujeres no pueden asistir a ninguna asamblea política.

[99] Una posición perfectamente lógica. Si las mujeres están acantonadas en el espacio familiar, deben ser privadas de todo lo que compone la participación en el espacio público: el derecho al voto, pero también los derechos de petición y de reunión (la ciudadanía activa se compone de estos diferentes derechos)

[100] *A.P.*, t. LXXVIII, p. 51.

[101] Discurso del 17 de noviembre reproducido en *Paroles d'hommes (1790-1793)*, *op. cit.*, p. 181.

[102] Véase M. Cerati, *Le Club des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires*, Éd. sociales, París, 1966.

es propio; su acción está circunscrita a ese círculo que no puede franquear, ya que la naturaleza, que ha puesto estos límites al hombre, manda imperiosamente."[103]

La ley del 20 de septiembre de 1792 sobre el divorcio y la laicización del matrimonio parece provenir de otra visión de las relaciones entre los sexos; remite de modo innegable a un enfoque contractual de la pareja, entendida explícitamente como una sociedad formada libremente entre dos individuos iguales. Pero ésta no es apenas representativa del espíritu de las instituciones revolucionarias. Votada durante el gran impulso igualitario del verano de 1792, permaneció relativamente aislada. El Código Civil expresará una filosofía mucho más clásica de la familia como *sociedad natural*. Este deslizamiento es perceptible desde la discusión de las primeras versiones del Código Civil en 1793.[104] Tres textos teóricos se consagran a justificarlo de 1797 a 1801. En el primero, *De la famille considerée comme l'élément des societés*, publicado en el año V, Toussaint Guiraudet se aventura hasta cuestionar los fundamentos de la revolución individualista. Él no duda en decir que "la familia es el punto social, elemental, que compone por sí mismo, multiplicándose, todas las asociaciones políticas".[105] Él distingue individualismo moral e individualismo político para adelantar que la sociedad no está constituida de individuos autónomos. "La gran sociedad —concluye— no es ni una reunión de individuos aislados, ni una gran familia reunida bajo uno o varios jefes, sino más bien un compuesto de familias."[106] Yendo más lejos aún, Guiraudet invita a sus contemporáneos a no confundir al "hombre de la naturaleza" y al "hombre de la sociedad", y a distinguir sus derechos, constituyendo a sus ojos el orden doméstico, un orden jurídico propio. El segundo, *De la condition des femmes dans les républiques*, fue publicado en el año VII por Charles Théremin, el hombre de confianza de Sieyès, jefe del despacho del Comité de Salud Pública. Éste es menos radical que Guiraudet, pero igualmente toma sus distancias frente al puro individualismo. La familia, explica, constituye una entidad que tiene un interés propio, y por lo tanto una voluntad única. Es por ello que el sufragio de

[103] *A.P.*, t. LXXVIII, p. 51.

[104] Véase A.-M. de Bergh, Le Comité de législation et le droit de la famille dans les deux premiers projets de Code Civil, París, 1956 (tesis de derecho).

[105] T. Guiraudet, *De la famille considérée comme l'élément des societés*, año V, p. 8. Antiguo colaborador de Mirabeau, Guiraudet era secretario general del Ministerio de Relaciones Exteriores durante el Directorio.

[106] *Ibid.*, p. 201.

las mujeres no tiene sentido; sería a la vez dependiente e inútil. "El voto de uno cuenta por dos —escribe—; el de la mujer está virtualmente incluido en el del marido [...]. El marido y la mujer no son sino una sola persona política."[107] Portalis defenderá el mismo enfoque de la institución familiar en su célebre *Discours préliminaire* de 1801.[108]

La exclusión política de la mujer aparece así como el resultado de un doble inacabamiento del individualismo revolucionario: antropológico, en cuanto al estatuto mismo de la mujer; sociológico en lo que respecta a la percepción de la familia. En el amanecer del siglo XIX, Madame de Staël expresa perfectamente el primer aspecto. "La existencia de las mujeres en sociedad es aún incierta en muchos aspectos —resume—. [...] En el estado actual, para la mayoría, ellas no se encuentran ni en el orden de la naturaleza, ni en el orden de la sociedad."[109] El Codigo Civil tradujo bien, por su parte, la segunda dimensión. Si éste puede ser entendido como "una transacción entre las costumbres tradicionales y las disposiciones del derecho de la revolución",[110] es porque es testimonio de la incapacidad histórica de la revolución para cumplir su propio programa. Podemos volver a partir aquí de los señalamientos de Nodier para formular la hipótesis de que el hiperindividualismo de la cultura política revolucionaria sólo fue culturalmente aceptable para la sociedad de finales del siglo XVIII porque lo compensaba la erección de una barrera

[107] Ch. Théremin, *De la condition des femmes dans les républiques*, París, año VII, p. 58. Pero Théremin admite, a la inversa, que la especificidad femenina podría fundar un tipo particular de inserción en la vida pública. "Ya que las mujeres no pueden ser representantes, hay que interesarles de otra manera en el sistema representativo", escribe (p. 60). Él propone en ese sentido que se puedan encargar de ciertas comisiones públicas, valorando sus "competencias propias" de mujeres. En él, la exclusión política de la mujer-individuo va acompañada entonces de un proyecto de inclusión de la mujer-grupo social. Ciertas reivindicaciones femeninas van en el mismo sentido durante la revolución (véase los militantes de la Sección de Derechos del Hombre, que reclaman en el nombre de "la utilidad común" que las mujeres puedan jugar un papel: "Ellas quieren mantener su lugar en el orden social" —referido por D. Godineau, "Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous?" en *La famille, la loi, l'État, de la révolution au Code Civil*). Véase, con respecto a esta oscilación, el capítulo "El trabajo de la universalización", *infra*.

[108] Sobre el Código Civil, la mujer y la familia, véase: *La famille, la loi, l'État, de la révolution au Code Civil* (varias colaboraciones sobre este tema); M. Garaud y R. Szramkiewicz, *La révolution française et la famille*, PUF, París, 1978; J. Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon appliquée au droit de famille*, París, 1928.

[109] Mme. De Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), cap. IV, 2a. parte, "Des femmes qui cultivent les lettres", en *Œuvres complètes de madame la baronne de Staël-Holstein*, París, 1838, t. I, p. 301.

[110] P. Lerebours-Pigeonnière, "La famille et le Code Civil" en *Le Code Civil, 1804-1904. Livre du centenaire*, París, 1904, t. I, p. 267.

muy rígida entre el espacio contractualista de la sociedad civil y el universo orgánico de la familia. El muy estricto mantenimiento de una "familia-comunidad" fue la condición histórica y cultural, así como la contraparte, del surgimiento de una sociedad masculina de individuos iguales. Es por esta razón, y no a causa de una reacción global cualquiera, que la idea de "familia contractual" —presente a veces a comienzos de la revolución— se borra poco a poco.[111] Sin embargo, no podemos comprender solamente la cuestión de los derechos de la mujer en el marco de semejante economía general de la revolución individualista. No más de lo que podríamos entenderlo en términos únicamente históricos, a partir de la tensión entre poderosos arcaísmos heredados y generosos principios todavía frágiles. El innegable retorno de la causa de las mujeres entre 1792 y la adopción del Código Civil se debe también, positivamente, al surgimiento del individualismo liberal. La exclusión política de la mujer participa de hecho de la distinción más clara entre lo privado y lo público que se opera en esta época. La protección rigurosa de la esfera privada, que está en el corazón mismo de los derechos del hombre, condujo casi mecánicamente a confirmar y a veces incluso a acentuar la relegación de la mujer en el *domus*. La segregación de las mujeres tiene, paradójicamente una cierta dimensión liberal: inscribe en la separación de los sexos el principio de limitación de la esfera política. Inscripción que se resiente como tanto más útil en cuanto que todo concurre, por lo demás, durante la revolución, a ampliar permanentemente el campo de lo político. El encierro de la mujer en el espacio doméstico se percibe como una de las formas y una de las condiciones de la clara separación entre lo privado y lo público. Es también por esta razón que se priva a la mujer de los derechos políticos durante la revolución: la visión sociológica tradicional de la familia y la ideología liberal de la limitación de lo político se unen ahí y proporcionan un motivo suplementario para la exclusión de las mujeres de la ciudadanía.

[111] No suscribo por esta razón la interpretación de Yvonne Knibiehler, que ve en los efectos funestos del discurso médico de finales del siglo XVIII —que vino a renovar una larga tradición de sujeción femenina— la causa del retroceso del feminismo entre los comienzos de la revolución y el Código Civil (véase su artículo "Les medecins et la 'nature féminine' au temps du Code Civil", *Annales ESC*, núm. 4, julio-agosto 1976).

III. EL NÚMERO Y LA RAZÓN

EL RACIONALISMO POLÍTICO A LA FRANCESA

En la mayoría de los países, la ampliación del derecho de sufragio se ha incluido en la lista de los progresos del gobierno representativo. En otros términos, la historia del sufragio universal, se ha inscrito en una historia de libertades.En la Inglaterra del siglo XVII, la lucha contra el absolutismo se traduce así en una demanda de mejoramiento de los procedimientos de representación política. No hay nada semejante en la Francia del siglo XVIII. Es, en principio, en el nombre de un imperativo de racionalización que se instruye el proceso de la monarquía absoluta. La consigna de todos los reformadores fiscales es por ejemplo, instaurar una "tarifa general" para abolir la arbitrariedad en la evaluación y la distribución del impuesto. Sustituir una regla única y estable por el embrollo de los derechos particulares: tal es el objetivo que se afirma incansablemente en materia fiscal. La misma finalidad se fija también en otros terrenos. En materia jurídica, es la batalla por suprimir la diversidad de las costumbres, organizar la sedimentación reglamentaria y favorecer el surgimiento de códigos unificadores. En el orden administrativo, es la crítica a la venalidad de los oficios y la defensa del establecimiento de una burocracia moderna.

En la primera mitad del siglo XVIII, la obra del abate Castel de Saint-Pierre ilustra bien las diferentes facetas de esta crítica a la irracionalidad del absolutismo. Con su *Projet de taille tarifée* (1723) se inscribe en la continuidad de Boisguilbert y de Vauban, y aboga por un Estado moderno en sus *Annales politiques* (1757), que reflejan bien la sensibilidad reformadora de las Luces. Pero es en otra obra, publicada en 1725, *Mémoire pour diminuer le nombre des procès*, donde aparece con mayor claridad, y formulada

por primera vez, la teoría específicamente francesa de la ley como generalidad, identificada con la noción de Estado racional. Los procesos, explica el abate De Saint-Pierre, provienen por lo general de diferendos que están ligados a la imprecisión de la ley o a la superposición de textos de derecho consuetudinario divergentes o incluso contradictorios. A sus ojos, la racionalización del Estado y el perfeccionamiento del derecho van entonces a la par. La buena ley, explica, es aquella que no cede a ninguna indeterminación en su aplicación: "Las leyes deben ser tan claras, que cada uno al leerlas vea en ellas no sólo la decisión del caso que busca, sino que las vea incluso, si es posible, de una manera que no necesite interpretar; así, un buen legislador debe aspirar a que disminuya la necesidad que se pueda tener de jurisconsultos."[1] La ley, en otros términos, debe ser la expresión de la razón general, encarnando indisociablemente los dos principios de racionalidad y de generalidad. "Es con este propósito —amplía— que el número de las leyes particulares ha de ser, tanto como sea posible, igual al número de especies particulares de casos que haya por reglamentar, o más bien, hacer con este propósito que cada ley, por la generalidad de su expresión, comprenda y abarque todas las especies de casos particulares sin excepción: la única manera buena de disminuir el número de leyes es generalizándolas."[2] Y sugiere, para llevar a buen puerto esta empresa, la creación de una Academia de Derecho Francés y de una Compañía Perpetua para el examen de las leyes. Medio siglo más tarde, Beccaria sistematizará estos puntos de vista en su tratado *Des délits et des peines*.[3] Hay que entender a partir de ahí la esencia del *legicentrismo* a la francesa. El tema del reinado de la ley no remite así, solamente, a la noción de Estado de derecho: expresa igualmente un ideal de racionalización política y social.

La obra de los fisiócratas expresa notablemente, a mediados del siglo XVIII, la naturaleza y los fundamentos de este racionalismo político que Turgot y Condorcet encarnaron después de ellos. Es necesario, para entenderla, ir más allá de sus teorías propiamente económicas. Para Quesnay y sus discípulos, los hombres, para ser libres, no tienen nada que inventar: sólo tienen que observar las leyes de la naturaleza y conformarse a ellas. "La legislación —dice así Le Trosne en *De l'ordre social* — está escrita en caracteres sensibles en el gran libro de la naturaleza."[4] La política es entonces un arte de observación y una ciencia de deducción; no crea nada nuevo y no instituye nada inédito. En sus *Maximes*, Quesnay escribe en ese sentido: "Ni los hombres ni sus gobiernos hacen las leyes, y no pueden hacerlas. Las reconocen como conformes a la razón suprema que gobierna el universo, las declaran; las *llevan* al medio de la sociedad [...]. Es por esto que se dice al portador de ley, *legislador*, y al compendio de las leyes portadas, *legislación*, y que nunca se ha osado decir hacedor de leyes, *legisfactor*."[5] El libro que traduce con mayor esplendor esta visión fisiocrática de lo político es el de Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des societés politiques*, publicado en 1767. Le Mercier de la Rivière no tuvo la fecundidad intelectual de un Quesnay, pero fue él quien mejor supo expresar la esencia del racionalismo político a la francesa. Abogado del Parlamento de París, después intendente de las Antillas, es completamente representativo de la generación de administradores iluminados, artífices de la modernización del Estado después de 1750.[6]

El poder legislativo, explica Le Mercier, no puede indentificarse con el poder de inventar leyes. "Hacer malas leyes —escribe— es una desgracia, un accidente de la humanidad, y de ninguna manera un *derecho*, una prerrogativa de la autoridad [...]. El poder legislativo no es en absoluto el poder arbitrario para hacer leyes evidentemente malas."[7] La libertad, en otras palabras, se encuentra en la conformidad con la naturaleza, mientras que la opresión sólo viene de la voluntad humana que se extravía. Esta visión de la libertad en su relación con la ley descansa en una epistemología del conocimiento centrada en la noción de *evidencia*. Este punto es fundamental. En efecto, es ahí donde se trama la originalidad del liberalismo a la francesa como racionalismo político, radicalmente diferente del liberalismo a la inglesa.

La evidencia constituye para los fisiócratas la garantía de la libertad. La evidencia expresa, en efecto, la generalidad, más allá de todas las discordias, los equívocos, las indeterminaciones, las particularidades.

[1] Castel de Saint-Pierre, *Mémoire por diminuer le nombre des procès*, París, 1725, p. 36.
[2] *Ibid.*, pp. 30-31.
[3] Véase sobre todo la sección IV, "Interpretation des lois", y la sección V, "Obscurité des lois". La primera edición francesa de esta obra es de 1766.

[4] Le Trosne, *De l'ordre social*, p. 23.
[5] *Maximes du docteur Quesnay*, en E. Daire, *Physiocrates*, París, 1846, t. I, p. 390.
[6] Véase L. Ph. May, *Le Mercier de La Rivière (1719-1801). Aux origines de la science économique*, Éd. du CNRS, París, 1975, y J. M. Cotteret, Essai critique sur les idées politiques de Le Mercier de La Rivière, París, 1960, (tesis de derecho).
[7] Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, nueva ed., París, 1910, pp 82-85.

> Cuando los hombres son desgraciadamente privados de la evidencia —escribe Le Mercier—, la opinión propiamente dicha es el principio de toda fuerza moral: no podemos entonces ni conocer ninguna fuerza, ni contar con ella. En este estado de desorden necesario, la idea de establecer fuerzas en sentido opuesto para prevenir los abusos arbitrarios de la autoridad soberana, es evidentemente una quimera: lo opuesto de lo arbitrario es la evidencia; y no es sino la fuerza irresistible de la evidencia la que puede servir de contrapeso a la fuerza de lo arbitrario y de la opinión.[8]

Los fisiócratas son, en este punto, discípulos de Malebranche.[9] Leyeron *De la recherche de la vérité* y meditaron sobre él, y se basan en su autor para descalificar la voluntad y la opinión. Es un medio cómodo de desplazar o evitar el problema de la auto-institución de lo social. En efecto, frente a la evidencia, necesidad y voluntad se fusionan. "La evidencia debe ser el principio mismo de la autoridad porque ella es el principio de la reunión de las voluntades", dice Le Mercier.[10] La evidencia es el equivalente del principio de unanimidad, forma de la razón universal. Es una manera de acceso a la verdad y al interés general, que no implica de ninguna manera la deliberación o la experimentación. Es una vía inmediata, cercana a la de la fe.[11] Diderot manifestará una adhesión entusiasta a esta filosofía de la libertad. "Primero, Montesquieu reconoció las enfermedades; de ahí Le Mercier indica los remedios", escribirá.[12]

El liberalismo a la francesa articula así, de manera muy particular, el culto a la ley y el elogio al Estado racionalizador, la noción de Estado de derecho con la de potencia administrativa. Haciéndose eco de la teoría política de los fisiócratas, Beccaria prolongará más tarde en el terreno de la teoría del derecho este enfoque, retomando así las reflexiones pio-

[8] *Ibid.*, p. 345.

[9] Véase en este aspecto A. Kubota, "Quesnay disciple de Malebranche" en *François Quesnay et la physiocratie*, Ined, París, 1958, t. I, pp. 169-196. Consúltese también L.-Ph. May, "Descartes et les physiocrates", *Revue de Synthèse*, julio-diciembre de 1950.

[10] Le Mercier, *L'ordre, op. cit.*, p. 346. Recordemos igualmente que Quesnay es el redactor del artículo "Evidencia" de la *Enciclopedia*. Ahí da la siguiente definición: "El término evidencia significa una certeza tan clara y manifiesta por sí misma que el espíritu no puede negarse a ella."

[11] "Existen dos clases de certeza: la fe y la evidencia. La fe nos enseña verdades que no pueden ser conocidas por las luces de la razón. La evidencia se limita a los conocimientos naturales" (artículo "Evidencia" de la *Enciclopedia*).

[12] Carta a Damilaville del 5 de junio de 1767, en D. Diderot, *Correspondance*, Éd. de Minuit, París, 1962, t. VII, p. 75. "Yo no creo —prosigue Diderot— que haya acudido nunca al pensamiento de otros antes que al suyo, que la evidencia era el único contrapeso a la fuerza de la tiranía" (p. 76). Diderot no dudará en tratar a Le Mercier como un "nuevo Solón".

neras del abate De Saint-Pierre. También para él la ley es, de manera indisociable, un medio de garantizar la libertad (al promulgar una regla general, reduce las posibilidades de arbitrariedad) y un instrumento de construcción del Estado.[13] La llegada de un Estado racional constituye, en esta perspectiva, una condición de la libertad: ley, Estado y regla general terminan por superponerse. En la segunda mitad del siglo XVIII, este racionalismo político no constituye sólo una doctrina; encuentra un punto de apoyo y una forma de ejercicio en las transformaciones concretas del aparato administrativo. Después de 1750, el viejo mundo de los oficiales comienza de hecho a retroceder frente al ascenso de los comisarios, marcando una inflexión decisiva en la evolución de la administración hacia una organización moderna. El despotismo ilustrado y el liberalismo a la francesa hallan un punto de encuentro ambiguo en semejante proceso de racionalización del aparato de Estado, dejando vacío el espacio intelectual ocupado por el liberalismo inglés.

Si el racionalismo político vence en Francia al liberalismo tradicional a la inglesa (el de la representación y los cuerpos intermediarios, el gobierno mixto y el pluralismo), no se puede sin embargo concluir que esta segunda forma de oposición al despotismo había desaparecido por completo en Francia. Subsiste, en efecto, un fuerte liberalismo aristocrático en la segunda mitad del siglo XVIII, encarnado por Voyer d'Argenson. En sus *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (1764), escribe por ejemplo que "la venalidad de los cargos es el gran obstáculo al designio del despotismo [...] el progreso de la aristocracia debe ser tomado siempre como un signo certero de la debilidad del despotismo, y el de la democracia como un gran efecto de su vigor".[14]

Algunos historiadores contemporáneos, muy particularmente Denis Richet[15] han insistido en la importancia de este liberalismo aristocrático. Si Voltaire y muchos otros vilipendian al conservadurismo de los parlamentos y su pretensión de hablar en el nombre de la nación, es muy cierto que su supresión, por parte de Maupéou en 1771, despertó una

[13] Véanse sobre este punto los buenos señalamientos de Ph. Raynaud en su artículo sobre "La Déclaration des droits de l'homme" en *The french revolution and the creation of modern political culture*, t. II: *The political culture of the french revolution*, Collin Lucas (comp.), Pergamon Press, Oxford, 1988.

[14] Voyer d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1764, p. 142.

[15] Véase su artículo "Autour des origines idéologiques lointaines de la révolution francaise: élites et despotisme", *Annales ESC*, enero-febrero 1969.

verdadera campaña de indignación en el seno de las elites. Incluso D'Holbach, que es uno de los más virulentos adversarios de los cuerpos privilegiados, considera que éstos constituyen, a falta de otras formas de representación, "la barrera siempre necesaria entre la autoridad suprema y la libertad de los súbditos".[16] Pero estas llamadas no deben enmascarar lo esencial: el surgimiento y el avance de un racionalismo político muy marcado. Es a partir de ahí que hay que comprender la hostilidad latente en Montesquieu, a quienes muchos le reprochan el apoyarse en principios "góticos" para combatir el absolutismo.[17] También a partir de ahí se puede analizar la relación de la Ilustración francesa con Inglaterra o con América.

Si los frutos del régimen inglés —la tolerancia y la libertad— son apreciados unánimemente, los principios sobre los que éste reposa están lejos de recibir la misma aceptación. No hay que engañarse con respecto a la anglofilia de las Luces: es política, y no filosófica,[18] como bien lo atestiguan las *Lettres anglaises* de Voltaire. Del mismo modo, las Luces apoyaron la emancipación americana tomando rápidamente sus distancias frente a la obra constitucional de los americanos, al encontrar que ésta seguía estando demasiado marcada por el espíritu de la *Common Law* inglesa y el equilibrio de los poderes. En su famosa carta al doctor Price (22 de marzo de 1778), Turgot reprocha así a este último el permanecer prisionero de las "bases falsas de la muy antigua y muy vulgar política".[19] La oposición entre el racionalismo a la francesa y el liberalismo inglés encuentra más tarde su formulación clásica en las notas que Condorcet y Dupont de Nemours añaden en 1789 a la traducción francesa de la obra de Livingston, *Examen du gouvernement d'Angleterre, comparé aux Constitutions des États-Unis*.[20] Los dos filósofos franceses exponen ahí, de manera muy clara, los fundamentos de su hostilidad al parlamentarismo a la inglesa. La existencia del Parlamento, argumentan, no garantiza en lo absoluto la protección de los individuos. "Lo malo de un gobierno arbitrario —insisten— no está en quien lo ejerce; está en lo arbitrario."[21] En efecto, el Parlamento puede tomar resoluciones perjudiciales, al igual que un monarca absoluto. Ciertamente existen excelentes leyes en Inglaterra, "pero estas leyes son accidentales. No provienen de la Constitución británica."[22] A sus ojos, se debe poner límites estrictos a la autoridad legislativa. "Las naciones y los filósofos tienen aún ideas muy confusas sobre la *autoridad legislativa* —señalan. La autoridad para hacer toda clase de leyes, aunque éstas fueran absurdas e injustas, no puede ser delegada a nadie: ya que ésta no pertenece ni siquiera a todo el cuerpo de la sociedad."[23] Ahí encuentran ellos lo esencial de las argumentaciones de Quesnay y de Le Mercier de la Rivière. La producción del derecho se resume, a su modo de ver, en dos cosas: el perfeccionamiento de una buena *declaración de derechos*, por un lado, y la promulgación de *reglamentos*, por el otro. El espacio parlamentario no encuentra su lugar en este esquema. La declaración de derechos se desprende de la institución de la sociedad y se redacta de una vez por todas. Por su parte, el gobierno promulga los reglamentos, estando asegurada su conformidad con la declaración de derechos mediante el juego libre de la discusión que autoriza la libertad de prensa. Entre los actos de gobierno y la Constitución no hay nada, en otras palabras. La única prerrogativa que tiene el cuerpo legislativo es la de ejercer ciertas funciones de gobierno, como fijar el monto de los impuestos o el hecho de declarar la guerra y la paz; pero no podría producir reglas generales.

En esta concepción, el principio liberal de protección de las personas y los bienes no se basa de ninguna manera en el desarrollo de procedi-

[16] D'Holbach, *Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, Londres, 1773, citado por D. Richet, "Autour des origines idéologiques", *loc. cit.*, *Annales ESC*, p. 20. Véanse también, a este respecto, los análisis de Edgar Faure, que describe bien el "contrato precario" entre una "masa sin mandatarios" (los franceses) y una "representación sin mandato" (los parlamentos), en E. Faure, *La disgrâce de Turgot*, Gallimard, París, 1961.

[17] Véase B. Manin, "Montesquieu", en Fr. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, París, 1988. Véase también el excelente compendio *Montesquieu dans la révolution française*, París, Édhis, 1990, 4 vols. (compilación de textos sobre Montesquieu, publicados de 1785 a 1814).

[18] Véase G. Bonno, *La Constitution britannique devant l'opinion française, de Montesquieu à Bonaparte*, París, 1931.

[19] En G. Schelle, *Œuvres de Turgot*, París, 1922, t. V, p. 536.

[20] Livingston, *Examen du gouvernement d'Angleterre, comparé aux Constitutions des États-Unis. Où l'on réfute quelques assertions d'un ouvrage de M. Adams, intitulé: Apologie des Constitutions des États-Unis d'Amerique, et dans celui de M. De Lolme intitulé: De la Constitution d'Angleterre, par un cultivateur de New-Jersey*, Londres, 1789. Esta obra de Livingston respondía al libro de Adams, que había querido, por su parte, contestar a la carta de Turgot interpelando a Price. Este conjunto de textos agrupa cómodamente lo esencial del debate intelectual entre el racionalismo político a la francesa y la visión angloamericana. Se puede añadir, para que esté completo, la obra de Mably, *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique*, Amsterdam, 1784 (correspondencia con Adams, en la que Mably denuncia la inclinación mercantilista de la República americana). La crítica a América encuentra ahí sus primeras expresiones clásicas.

[21] Livingston, *Examen du gouvernement d'Angleterre*, *op. cit.*, p. 76.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*, p. 177.

mientos representativos: encuentra suficiente arraigo en la edificación de un poder que es Uno y Razonable. Hay una segunda razón que explica por qué la representación como tecnología política es exterior a todo aquel racionalismo político francés del siglo XVIII: es que el proceso representativo, en tanto que tecnología política, necesita de heterogeneidad para existir. Si no hay heterogeneidad aceptada como tal en lo social, la representación es un proceso imposible e impensable. La representación sólo puede operarse si se reconocen estados, partidos, clases, territorios, claramente distinguidos e identificados. Es necesario que la sociedad pueda reconocerse en sus divisiones, en sus diferencias, entenderse en sus desniveles. Ahí donde no hay desniveles, ni divisiones, ni diferencias, ni pensamiento sobre estas distinciones, no hay representación posible. Se rechaza la visión pluralista de la sociedad, ya que se percibe como la expresión de una cacofonía.

Se ha dicho muy a menudo que la derrota de la visión inglesa de la representación se había operado con la caída de los monarquistas, en el otoño de 1789. De hecho, es a partir del momento en que se elabora ese tipo de racionalismo político, que se descalifica en Francia la referencia a Inglaterra. En la primera de sus *Maximes générales d'un gouvernement économique de royaume agricole*, Quesnay escribe: "Es necesario que la autoridad soberana sea única y superior a todos los individuos de la sociedad y a todas las empresas injustas de los intereses particulares. El sistema de fuerzas opuestas en un gobierno es una opinión funesta que sólo deja percibir la discordia entre los grandes y el agobio de los humildes. La división de las sociedades en diferentes órdenes de ciudadanos, de los cuales unos ejercen la autoridad soberana sobre los otros, destruye el interés general de la nación e introduce la disensión de los intereses particulares entre las diferentes clases de ciudadanos."[24] En este marco, sólo hay dos caminos políticos posibles: el de la igualdad económica, que produce la unidad real al suprimir las diferencias —es la perspectiva del socialismo, cuya vía señala Mably desde mediados del siglo XVIII— y el del racionalismo político, que establece un poder que es Uno. La cultura política francesa oscilará constantemente entre estos dos polos.

La visión del poder unificado en los fisiócratas es completamente coherente con la epistemología de la evidencia. La evidencia es, en efec-

[24] En *François Quesnay et la physiocratie*, *op. cit.*, t. II, p. 949.

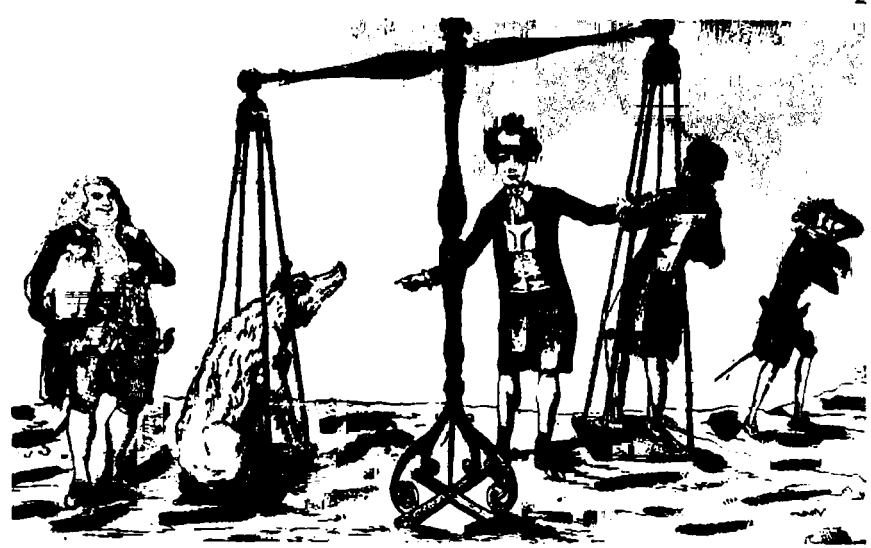
1

1. Marco de plata. Soy elegible (1790).
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

2. Balanza de elegible del marco de plata (1791).
(Bibliothèque National, París. Foto © Roger Viollet.)

Estos dos grabados hacen referencia al proyecto de someter la elegibilidad a la Asamblea Nacional a una condición de censo (pago de un impuesto del marco de plata, es decir de 51 libras). La riqueza, asimilada aquí a la estupidez animal, vence a los talentos y la virtud. Votada en principio el 29 de octubre de 1789, esta medida fue suprimida el 27 de agosto de 1791, en el transcurso del procedimiento de revisión constitucional.

2



3. Recompensa honesta a los electores obedientes. Litografía de Daumier publicada en *La Caricature* del 17 de julio de 1834. La corrupción electoral bajo la monarquía de Julio es estigmatizada: las condecoraciones se intercambian por boletas de voto.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

3

4

5

5. La Reforma desenmascarando a la corrupción. Grabado de Devrits (1848). Durante la monarquía de Julio, el sufragio censitario era acusado de ser el principal vector de la corrupción. El surgimiento de un régimen verdaderamente representativo pone fin entonces a la corrupción.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

4. La selección popular. Grabado publicado en 1833 en *La Caricature*. Se espera que el sufragio popular, sustraído a la influencia de los periódicos, conduzca a designar diputados virtuosos y representativos.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

6

6. La urna y el fusil. Grabado de M. L. Bosredon (abril de 1848). La competencia electoral, que permite a todos expresarse, tiene un efecto de pacificación social. El obrero deja su fusil: él puede, de ahora en adelante, hacer escuchar su voz sin ser obligado a recurrir a la insurrección. (Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

7

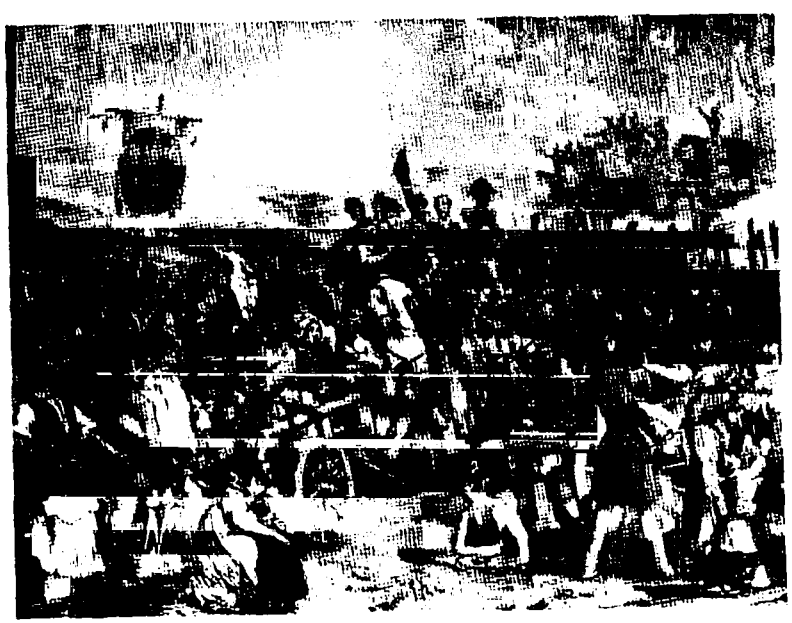
7. *Le suffrage universel* (El sufragio universal). Boceto del cuadro de Charles Nègre, ejecutado en 1851 en el marco del concurso lanzado en 1848 sobre la representación de la república. (Colección particular. Foto © Jacques Mayer.)

8. *V'la ma cartouche* (Aquí está mi cartucho). Litografía de Daumier, publicada en *Le Charivari* del 20 de noviembre de 1869. La boleta de voto es el equivalente de un arma en la mano del pueblo. El carácter pacificador del sufragio universal sigue siendo un tema muy frecuente en el discurso republicano hasta la década de 1870. (Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

8

9

10

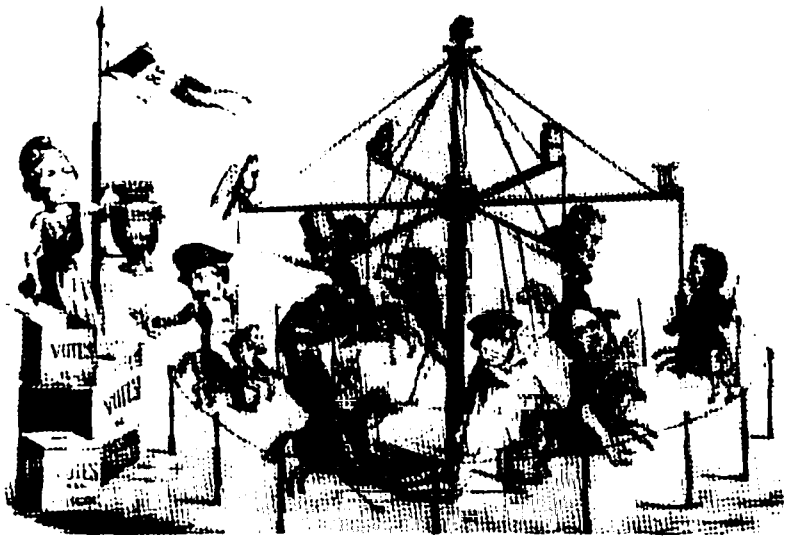


9. *Le suffrage universel* (El sufragio universal). Grabado de 1850 dedicado a Ledru-Rollin.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

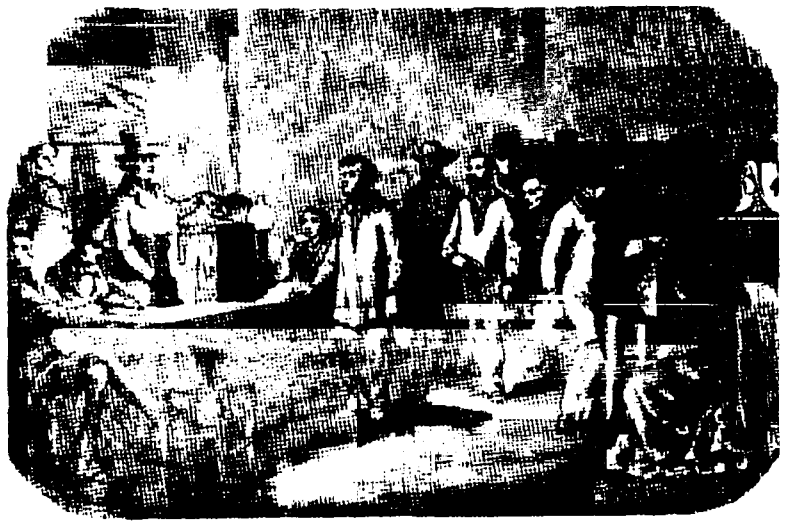
10. *La Fraternité* (La fraternidad). Grabado de 1850.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

11. Detalle de un calendario democrático de 1852. Bajo la Segunda República, el tema del sufragio universal está ligado a alegorías de fraternidad y de unidad social. Igualmente se asocia con la idea de prosperidad económica (los cuernos de la abundancia) y a la de progreso (los ferrocarriles y los barcos de vapor). Los antiguos guardianes del orden establecido (los eclesiásticos, diputados y soldados adeptos a Thiers, Montalembert y Falloux) observan inquietos y perplejos la manifestación del pueblo soberano.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

11



12



13

14

12. *Les élections présidentielles de décembre 1848* (Las elecciones presidenciales de diciembre de 1848). Cavaignac, Luis Napoleón, Ledru-Rollin, Lamartine, Raspail y el general Changarnier recogen los sufragios de los electores en una competencia equitativa simbolizada por el tiovivo.
(Musée Carnavalet, París. Foto © Jean-Loup Charmet.)

13. *L'élection du 23 avril 1848 à Paris* (La elección del 23 de abril de 1848 en París). Una fila de pobres frente a la urna electoral, sugiriendo que el deber de solidaridad es la contraparte lógica de la inclusión de todos los individuos en una misma comunidad política por el sesgo del sufragio.
(Foto © Jean-Loup Charmet.)

14. *Le vote au village, le 23 avril 1848* (El voto en el pueblo, el 23 de abril de 1848).
(Foto © J. Mainbourg-Rapho.)

15. *Nouveau projet d'urne électorale à l'usage du peuple français* (Nuevo proyecto de urna electoral para el uso del pueblo francés). Litografía de Ch. Vernier aparecida en *Le Charivari* del 25 de mayo de 1850. Thiers, Montalembert y Falloux conspiran para restringir el número de electores.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

16. *Lilliputiens essayant de profiter du sommeil d'un nouveau Gulliver* (Liliputienses tratando de aprovecharse del sueño de un nuevo Gulliver). Litografía de Daumier aparecida en *Le Charivari* del 20 y el 21 de mayo de 1850. Ayudado por los diputados conservadores, Thiers intenta dominar al sufragio universal. La ley del 31 de mayo de 1850, al instituir una cláusula de domicilio muy restrictiva, reducirá en más de 3 000 000 el número de electores.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

17. *Une panique des lilliputiens qui ont essayé de garrotter le suffrage universel pendant son sommeil* (Pánico de los liliputienses que trataron de agarrotar al sufragio universal durante su sueño). Litografía de Daumier aparecida en *Le Charivari* del 28 de junio de 1851. Grabado publicado en ocasión de una campaña pidiendo la abrogación de la ley del 31 de mayo de 1850.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

15

16

17

18

18. "*La hache qui le coupera n'est pas encore trempée*" ("El hacha que lo cortará no ha sido templada aún"). Litografía de Daumier aparecida en *Le Charivari* del 1 de diciembre de 1871. El sufragio universal, 23 años después de 1848, ha quedado sólidamente establecido.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

19

19. Las elecciones del 8 de febrero de 1871. Composición de Faustin. Victor Hugo, Jules Favre, Adolphe Crémieux y Gambetta rodean a la urna electoral. La República vela antes de confiar su espada.
(Foto © Collection Viollet.)

20

20. *Le suffrage universel* (El sufragio universal). Ilustración aparecida en 1893 en *Le Petit Journal*. El sufragio universal se ha convertido en una fuerza que hace huir a los capitalistas. La alegoría de unidad social retoma un tema del cuarenta y ocho, pero la asociación del sufragio universal con la fuerza imponente del león es algo nuevo.
(Foto © Jean-Loup Charmet.)

21

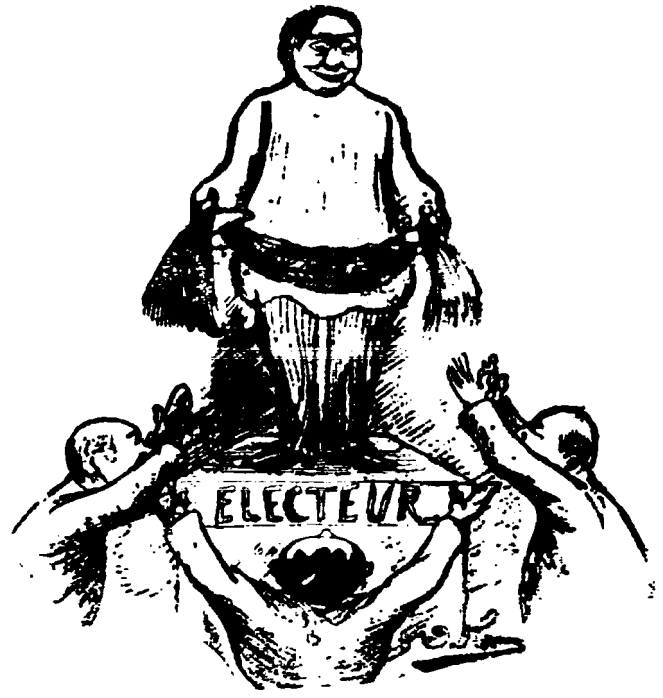
22

21. *Bien rugi, Lyon* (Bien rugido, Lyon). Dibujo de André Gill publicado en *L'Éclipse* del 18 de mayo de 1873 en ocasión de la elección del republicano de izquierda Arthur Ranc en Lyon. Es una de las primera imágenes que identifican al león con el sufragio universal, al jugar el dibujante con las palabras.
(Musée Carnavalet, París. Foto © Jean-Loup Charmet.)

22. *Boulanger sortant de l'urne électorale* (Boulanger saliendo de la urna electoral). Composición tardía de abril de 1890, a favor del general, entonces huido. Ésta representa el poder y el vigor de la soberanía del pueblo.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

23. *Le dieu du moment* (El dios del momento). Dibujo de Olano publicado en *Le Triboulet* del 13 de abril de 1902. Desde el cambio de siglo, el elogio al sufragio universal comienza a ceder el paso ante la denuncia de la ilusión electoral. El elector sólo es soberano durante el corto tiempo de una campaña.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

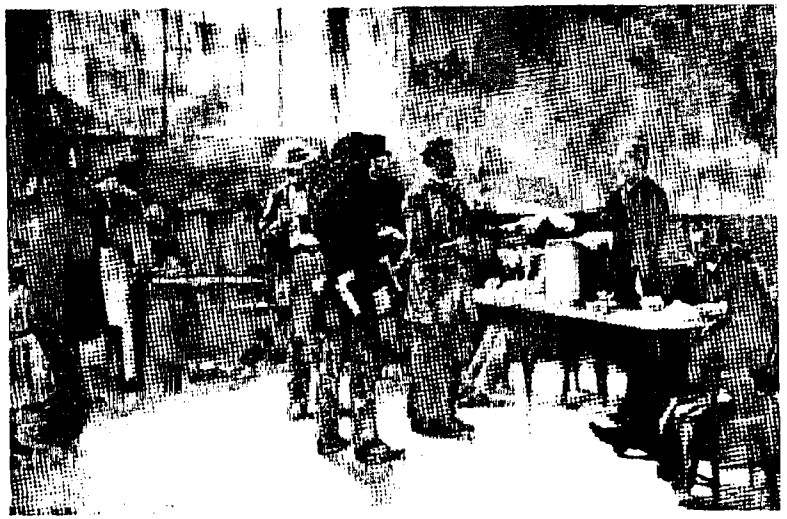
24. *La terre promise* (La tierra prometida). Composición de 1891. El sufragio universal y el referéndum, asociados a la legislación social, van a conducir a la humanidad hacia el socialismo. Marx cuestiona este paso electoralista.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)



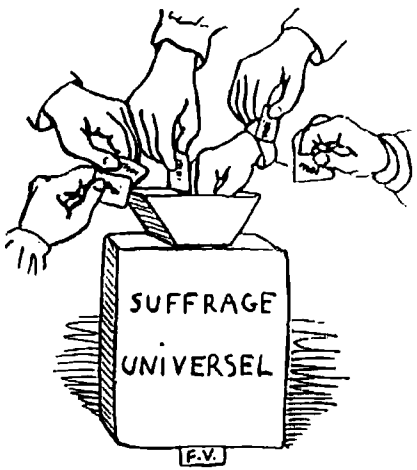
23

24

25



27



26

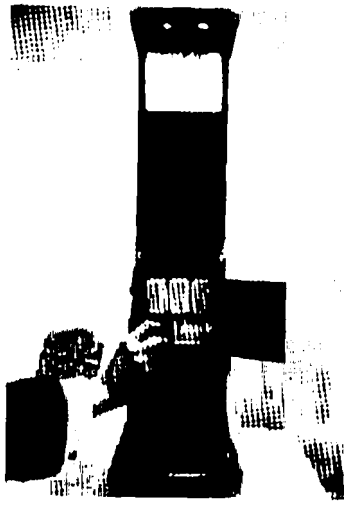
28

25. *Le vote* (El voto). Cuadro de Mathieu. Alcaldía de Clichy.
(Foto © Musées de la Ville de Paris by Spadem, 1992.)

26. Dibujo de Félix Vallotton, denunciando el carácter individualista del voto, que figura en la cubierta de un folleto anarquista de Léonard, *Le Tréteau électoral, farce politique et sociale* (1902).

27. *Un bureau de vote en 1891* (Una oficina de voto en 1891). Cuadro de Alfred Bramtot. Alcaldía de Lilas.
(Foto © H. Josse.)

28. Elecciones legislativas del 26 de abril de 1914. La cabina de voto se utiliza por primera vez, al haberse decidido su introducción por la ley del 19 de julio de 1913.
(Foto © Harlingue-Viollet.)



29

29. Aparato registrador de boletas de voto inventado por Boggiano en 1910 para facilitar las operaciones electorales.
(Foto © Harlingue-Viollet.)

30. Sistema de casilla electoral que permite economizar boletas de voto: el elector expresa el suyo oprimiendo el botón correspondiente al candidato de su elección. Perfeccionado en 1922 por el ingeniero Russo. Sistema precursor del voto electrónico. Actualmente, hay cabinas de voto basadas en este principio en numerosos estados estadunidenses donde la gran cantidad de puestos a cubrir dificultaría un escrutinio manual de las boletas.
(Foto © Roger-Viollet.)

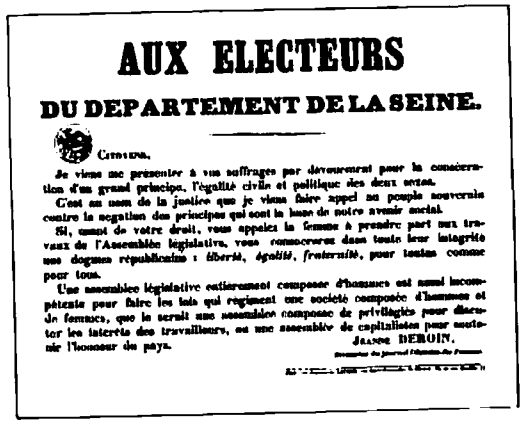
31-32. Modelo de cabina de voto de madera probado a finales de 1913 en Ivry-sur-Seine en ocasión de una elección legislativa parcial. El modelo que se eligió finalmente es más rústico, al asegurar una simple cortina el secreto de la colocación de la boleta en el sobre.
(Foto © Harlingue-Viollet.)

30

31

32

33



AUX ELECTEURS

DU DEPARTEMENT DE LA SEINE.

Citoyens,

Je viens me présenter à vos suffrages par dévouement pour la consécration d'un grand principe, l'égalité civile et politique des deux sexes.

C'est au nom de la justice que je viens faire appel au peuple souverain contre la négation des principes qui sont la base de notre avenir social.

Si, usant de votre droit, vous appelez la femme à prendre part aux travaux de l'Assemblée législative, vous consacrerez dans toute leur intégrité nos dogmes républicains : *liberté, égalité, fraternité*, pour toutes comme pour tous.

Une assemblée législative entièrement composée d'hommes est aussi incompétente pour faire les lois qui régissent une société composée d'hommes et de femmes, que le serait une assemblée composée de privilégiés pour discuter les intérêts des travailleurs, ou une assemblée de capitalistes pour soutenir l'honneur du pays.

JEANNE DEROIN.

34

35

33. Hubertine Auclert. Redactora en jefe de *La Citoyenne*, una de las principales sufragistas francesas.
(Bibliothèque Marguerite-Durand, París. Foto © Jean-Loup Charmet.)

34. Proclama de Jeanne Deroin, directora del diario *L'Opinion des Femmes*, en ocasión de las elecciones de mayo de 1849. Ella fue la primera mujer en presentarse como candidata a una elección legislativa. Aborda el sufragio de las mujeres en una perspectiva utilitarista de representación de intereses.

35. Grabado que ilustra la primera página de *La Citoyenne*, el periódico de Hubertine Auclert. La aportación específica de las mujeres a la vida política queda simbolizada por su contribución a la paz.
(Foto © Bibliothèque Nationale, París.)

36

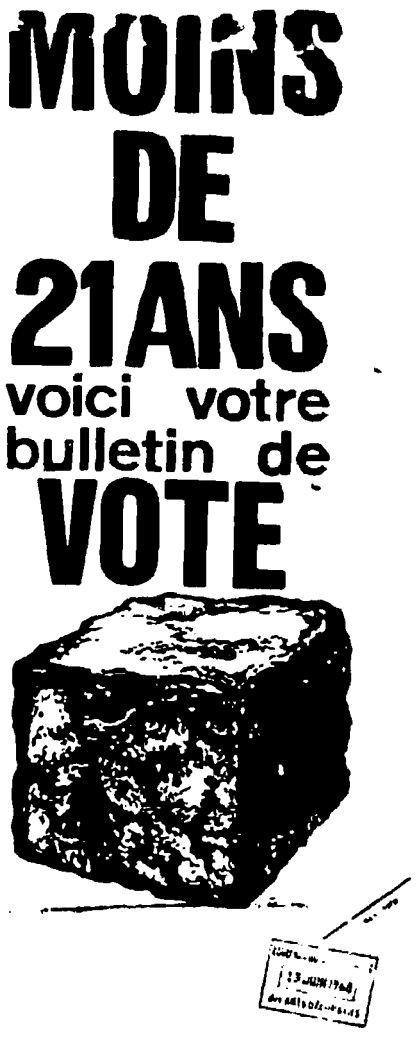
37

36. *Pourquoi la femme doit voter* (Por qué la mujer debe votar). Tarjeta postal editada en 1914 por la Sociedad para el Mejoramiento de la Suerte de la Mujer y la Reivindicación de sus Derechos. Las sufragistas llevan pancartas que remiten todas a la especificidad del papel social que las mujeres podrían jugar al entrar en la esfera política.
(Foto © Bibliothèque Marguerite-Durand.)

37. Cartel publicado hacia 1920 por la Unión Francesa en Pro del Voto de las Mujeres. El derecho al voto se asocia aquí todavía a la contribución propia que las mujeres podrían aportar al mejoramiento de la vida social.
(Bibliothèque Forney, París. Foto © Jean-Loup Charmet.)

38. *La justice électorale* (La justicia electoral). Tarjeta postal editada hacia 1910 por la Bibliothèque Féministe. La mujer laboriosa que cuida de su hijo se opone al hombre intemperante, ausente del hogar. Este es un argumento de tipo social y capacitario que se esgrime para justificar el derecho a votar de las mujeres.
(Foto © Bibliothèque Marguerite-Durand.)

38



39. Cartel de mayo de 1968. El estudiante de 1968 elige expresarse lanzando adoquines, puesto que no puede votar. La edad del derecho del voto será reducida a 18 años en 1975.
(Foto © Bibliothèque Nationale, Paris.)

to, un remedio para la anarquía de los sentimientos, para la cacofonía de las opiniones, para la divergencia de intereses. "La evidencia, que es *una*, no puede representar más que un solo punto de reunión de las voluntades y las fuerzas", escribe Le Mercier de la Rivière.[25] La teoría fisiocrática de la evidencia (principio de unidad) sirve aquí como sustituto a la teoría inglesa de la representación (principio de diversidad).

Pero ¿cómo reconocer la evidencia? Si la evidencia "debe ser el principio mismo de la autoridad" (Le Mercier de La Rivière), ya que es el de la reunión de las voluntades, ¿cómo producirla? Los fisiócratas desarrollan para eso una teoría de la *opinión pública* como modo de producción de la unanimidad. La opinión pública no podría ser asimilada a una simple suma de opiniones individuales, siendo éstas, la mayor parte de las veces, fruto del prejuicio, la ignorancia o el capricho. El término no tiene entonces, en el caso de ellos, el sentido que le damos hoy en día (la opinión pública como sentido común, opinión promedio, sentimiento general). A sus ojos, la opinión pública no es sino la expresión de la razón y la evidencia. No puede entonces venir de abajo, surgir del sentido común, o ser resultado de una aritmética discordante de los puntos de vista individuales. ¿Cuál será su vector? La respuesta de los fisiócratas no se aleja de la de casi toda la Ilustración: hacer del hombre de letras y del sabio el productor de esta evidencia. "¿Qué es entonces, señores, un hombre de letras? —preguntaba La Harpe. Es aquel cuya profesión consiste en cultivar su razón para aumentar la de los otros."[26] El hombre de letras ocupa por este motivo un lugar central en la visión política de las Luces. Es la figura alrededor de la cual se organiza la idea de política racional. Pierre Bénichou ha hablado a este respecto de la "consagración del escritor".[27] El filósofo es, en efecto, percibido como el portavoz de la razón, se convierte en una especie de sacerdote secular.[28] De los libertinos eruditos de comienzos del siglo XVII a los últimos filósofos del XVIII, corre un mismo hilo en la cultura política francesa para erigir en figura social central a aquellos a quienes aún no se les llama intelectuales. Por esta razón, se alaba a los mandarines como una elite fundada en la razón y ya no en el nacimiento, el poder o el dinero, y se sueña con una mítica

[25] Le Mercier, *L'ordre, op. cit.*, p. 99.
[26] La Harpe, *Discours de réception à l'Académie française*, citado por G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au Siècle des Lumières*, Payot, París, 1971, p. 490.
[27] P. Bénichou, *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, París, 1973.
[28] Véanse los artículos "Gente de letras", "Mandarines" y "Letrados" de la *Enciclopedia*.

China que supuestamente encarna el Estado racional.[29] "Los escritores filósofos —escribe Lezay-Marnezia— forman la opinión pública, y por la opinión reinan sobre el mundo."[30] La opinión pública no se confunde entonces en lo absoluto con la opinión del pueblo; es resultado solamente del movimiento de confrontación de las ideas entre los filósofos, de donde resulta el descubrimiento de la evidencia. Lo que crea la opinión pública es una discusión filosófica, una confrontación de expertos, y no un debate democrático.[31] El modelo del racionalismo político al estilo francés articula así una teoría del conocimiento (derivada de Malebranche), una sociología (la consagración del escritor) y una filosofía de la libertad (el gobierno de la regla general).

La instrucción pública ocupa lógicamente un lugar determinante en este dispositivo de producción de la opinión pública iluminada. Así en Francia, desde mediados del siglo XVIII, la escuela se ve cargada de misiones que rebasan ampliamente la preocupación de difundir conocimientos útiles y se incorpora a ella todo un cortejo de utopías. Para las Luces, la escuela es, junto con la libertad de prensa, el principal vector de difusión de la razón, que se expande por imitación. Los fisiócratas —esto se suele olvidar demasiado a menudo— escribieron mucho sobre la centralidad de la tarea de la instrucción pública para el Estado. En su *Despotisme de la Chine*, Quesnay explica así que "el objeto capital de la administración de un gobierno próspero y duradero debe ser [...] el estudio profundo y la enseñanza continua y general de las leyes naturales",[32] mientras que el abate Baudeau hace de la enseñanza económica la condición primordial del progreso.[33] Le Mercier de La Rivière consagró

[29] Sobre el mito del mandarín en el siglo XVIII, véase G. Benrekassa, "Le rêve d'une élite: quelques avatars du mythe mandarinal au XVIIe et XVIIIe siècles" en *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*, Payot, París, 1980. La obra clave es, por supuesto, la de Quesnay, *Despotisme de la Chine*.

[30] Lezay-Marnezia, *Le bonheur dans les campagnes*, Neufchâtel, nueva ed., 1788, p. II. Véase también el discurso de L. S. Mercier, *Le bonheur des gens de lettres*, París, 1766, y el discurso de ingreso de Rulhière a la Academia Francesa (1787).

[31] La libertad de prensa es entonces más que un derecho individual. Funda un *método social* de producción de la evidencia y el acceso a la razón. Véase el capítulo "Monsieur le Public" de L. S. Mercier, en su *Tableau de Paris*: "El público [...] no es el que tiene el furor de juzgar antes de entender. *El choque de todas las opiniones* da como resultado un fallo que es la voz de la verdad y que no se borra. Pero este público es poco numeroso" (nueva ed., Amsterdam, 1783, t. VI, p. 305).

[32] Fr. Quesnay, *Œuvres économiques et philosophiques*, Oncken, Francfort, 1888, p. 646.

[33] Véase su interesante capítulo "De l'instruction économique et de son efficacité" en *Première introduction à la philosophie économique* (1771), París, 1910, pp. 136-163.

también una importante obra a esta cuestión: *De l'instruction publique ou Considerations morales et politiques sur la necessité, la nature et la source de cette instruction* (1775). "Un gobierno debe ser el principal maestro de sus sujetos", señala como introducción.[34] La dimensión propiamente cívica de la instrucción pública queda ampliamente subrayada por Le Mercier de la Rivière. Para formar un verdadero cuerpo político, explica, es necesario "producir y mantener una unidad de voluntad, de dirección y de fuerza".[35] De ahí una exigencia de uniformidad en los métodos y en los programas de enseñanza que prefigura de manera notable los grandes proyectos de reforma elaborados durante la revolución.

Casi no hay lugar para la representación en un dispositivo tal. La idea de derecho al sufragio es absolutamente extraña a este universo. La discusión entre personas ilustradas en las que florece la razón basta para producir las condiciones de la libertad. "¿Qué significa este nombre de *representación*? —pregunta, por ejemplo, Suard. ¿Qué pueden representar los representantes sino la opinión pública? Que surjan entonces los debates y que duren mientras esta opinión sea incierta [...]. No nos dividimos en partidos, ni frente a una partida de ajedrez, ni en la lectura de dos soluciones del mismo problema de geometría."[36] Louis Sébastien Mercier retoma también ese tema en *L'an 2440*. "Los Estados Generales que perdimos —escribe— son reemplazados por esta multitud de ciudadanos que hablan, escriben y prohiben al despotismo alterar muy considerablemente la Constitución libre y antigua de los franceses."[37] Al modelo inglés de la protección de las libertades por medio de la existencia de contrapoderes surgidos de la representación política de las principales fuerzas del país, se opone así, en el siglo XVIII, el modelo del racionalismo político a la francesa. En esas condiciones, no hay que equivocarse al interpretar el movimiento a favor de la reforma de las asambleas provinciales en la década de 1780. Las asambleas, tal como las conciben Turgot o los fisiócratas, no tienen más que una función consultiva, sirven para hacer circular informaciones y no constituyen un poder representativo. Se insertan más en un proyecto de mejora de la gobernabilidad

[34] Le Mercier de La Rivière, *De l'instruction publique*, París y Estocolmo, 1775, p. 13.

[35] *Ibid.*, p. 34.

[36] Garat, *Mémoires historiques sur le XVIIIe siècle et sur M. Suard*, París, 1829, 2a. ed., t. II, p. 94. Podemos señalar que la crítica de los fisiócratas a la teoría del gobierno representativo les valió ser "rehabilitados" a comienzos del siglo XX por medios cercanos a la Acción Francesa. Véase la obra muy significativa de P. Teyssendier de La Serve, *Mably et les physiocrates*, París, 1911.

[37] L. S. Mercier, *L'an 2440*, París, 1787, t. II, p. 61.

que en una perspectiva de desarrollo de la democracia y las libertades. No remiten a la lógica parlamentaria inglesa. Tomando una posición aislada, pero que tiene la ventaja de la claridad, el abate Baudeau llega incluso a oponerse vivamente al proyecto de establecimiento de tales asambleas. "Las elecciones de quienes se dicen representantes del pueblo no podrían engendrar sino intrigas, facciones, rivalidades", escribe en 1787.[38] Aunque reconoce que el soberano debe "tener en todas partes un ojo, una oreja, una boca", no cree que un "sistema complicado de asambleas habladoras y extremadamente dificultosas"[39] pueda cumplir esta función.

¿Cómo se pasó de ese racionalismo político al elogio de la voluntad general durante la revolución francesa? ¿Cómo pudo imponerse la idea de derecho al sufragio como algo esencial en este marco? Si existe una ruptura con la tradición de la Ilustración, ¿cuándo se opera y cómo? La comprensión de este cambio exige todo el análisis que podamos hacer de la historia de la democracia francesa y de la ciudadanía.

LA REVOLUCIÓN AMBIGUA DE LA VOLUNTAD GENERAL

En 1789, la consagración de la voluntad general parece acarrear una ruptura brutal con el racionalismo político de las Luces. En efecto, hay dos concepciones de la ley que se oponen. Para la Ilustración francesa, la ley es, por principio, un acto de razón. El artículo "Ley" de la *Enciclopedia*, redactado por Jaucourt, lo recuerda claramente. "La ley en general —escribe— es la razón humana, en tanto que ésta gobierna a todos los pueblos de la Tierra; y las leyes civiles y políticas de cada nación no deben ser sino los diversos casos particulares donde se aplica esta razón humana." En 1789, estamos sumergidos en otro universo. Durante la discusión de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, todas las opiniones se ponen de acuerdo para estimar que "la ley es la expresión de la voluntad general". La fórmula adoptada está además ya presente en la mayoría de los proyectos preparatorios.[40] Entonces, la

[38] Baudeau, *Idées d'un citoyen presque sexagénaire*, París, 1787, p. 21.
[39] *Ibid.*, p. 22.
[40] Véanse sobre ese punto los desarrollos de M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, pp. 161-162, y de S. Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, París, 1989, pp. 228-233. Para el debate sobre este artículo en la Asamblea Constituyente, acudir a la edición de A. de Baecque en A. de Baecque, W. Schmale y M. Vovelle, *L'an des droits de l'homme*, Presses du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1988, pp. 157-160.

ley no se refiere más a ningún orden exterior, ni a ninguna regla moral o social preexistente; se vuelve puramente positiva y participa de un movimiento de autoinstitución de la sociedad. Este cambio es entonces fundamental. Pero ¿cómo interpretarlo? Hay que cuidarse de razonar demasiado globalmente. Si hay un cambio, éste es, de hecho, singularmente complejo. La revolución política y la revolución intelectual de 1789 tejen, en este punto, una madeja particularmente tupida, en la que se entrecruzan las continuidades y las rupturas.

Dos registros se superponen, sin confundirse, en la consagración de la voluntad general: el de la definición del sujeto político por un lado, y el de los fundamentos del orden social, por el otro. El movimiento que se opera en el primer caso es el más fácil de comprender. La afirmación de la soberanía de la voluntad general es resultado, en primer lugar, de la formidable transferencia de soberanía que se realiza en 1789, al apropiarse la nación de los atributos del poder real, al mismo tiempo que el principio de igualdad política entre los individuos conduce a hacer del derecho al sufragio el símbolo de la inclusión social. Se puede hablar, a este respecto, de una verdadera "coronación" de la voluntad general. Ésta aparece casi como una *condición técnica* para la reconstrucción del orden político, al no poderse borrar la figura del monarca absoluto sino al precio de un traslado directo de su poder a la nación; la simple perspectiva de una limitación de la soberanía real a la inglesa parece insuficiente y estar superada. En efecto, la fuerza del absolutismo era de tal magnitud para los hombres de 1789, que no creían posible una simple redefinición de los límites del poder del rey. Sólo una operación de confiscación y de reapropiación global permitía a sus ojos considerar su reducción. Los conceptos de soberanía de la nación y de voluntad general, que están relacionados, pueden entonces entenderse de manera liberal: tienen la función de volver concebible un antiabsolutismo radical. El artículo 6 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano se inscribe directamente en esta perspectiva liberal. Al afirmar que la ley es la expresión de la voluntad general, los constituyentes quieren decir, en principio, que ésta ya no debe proceder de la voluntad particular del monarca. Sin embargo, ¿erigen ellos al pueblo en nuevo sujeto soberano?

Toda la ambigüedad está ahí: en 1789, nadie se imagina todavía la instauración de un poder confiado al pueblo. Es la *nación* el sujeto de la sobe-

ranía, como dice el artículo 3 de la Declaración ("El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer autoridad que no emane expresamente de ella"). Como figura de la totalidad social, la nación no se puede reducir a ninguno de sus componentes, al mismo tiempo que designa un lugar vacío de poder. Irreductiblemente unificada e indestructible, la nación es así soberana para los constituyentes sólo en tanto que es una totalidad abstracta, quedando así fuera del alcance de todo poder humano, y ninguna persona o grupo singular, cualesquiera que éstos sean, pueden apropiársela. La nueva filosofía de la ley que se expresa en 1789 se deriva de estas condiciones de transmisión de la soberanía real a la nación: la voluntad general es, por principio, la voluntad de la nación. La llegada de un nuevo sujeto político central marca así una ruptura evidente con el absolutismo, pero es una ruptura política más que una ruptura sociológica. En otras palabras, la consagración de la voluntad general no trae consigo el poder popular.

El artículo 6 de la Declaración, ¿marca, por otro lado, una ruptura de tipo *epistemológico* en la concepción francesa de la ley, que traduce el paso de una concepción racionalista a un enfoque puramente positivo? No es fácil responder sencillamente a esta pregunta. En muchos aspectos, la obra de la revolución sigue llevando, en efecto, la huella del racionalismo político del siglo XVIII. Los constituyentes, al igual que los miembros de la Convención, siguen inmersos en el universo de un Turgot o de un Malesherbes. Ellos también buscan edificar un Estado racional, en ruptura con el sistema de corporaciones y el espíritu de localidad. La manera en que dirigen la reforma metrológica, la lucha contra los dialectos, la reorganización administrativa y financiera, y sobre todo la reconstrucción de un nuevo orden jurídico, son un notorio testimonio de ello, incluso si este esfuerzo global no encarna en instituciones y códigos sino a partir del Consulado. El proyecto de instalación de un culto a la Razón, en el otoño de 1793, se inscribe también en esta perspectiva. En ese sentido hay mucha continuidad entre la Ilustración y la revolución; tiene razón Tocqueville en subrayarlo. ¿Cómo interpretar entonces lo que aparece claramente como un dualismo: continuidad al mismo tiempo que ruptura con el racionalismo político del siglo XVIII? Esta pregunta es fundamental desde el punto de vista del derecho al sufragio. Si hubiera una ruptura total con el racionalismo político, el sufragio universal no correspondería solamente a un imperativo sociológico y político (simbolizar la integración social); podría igualmente inscribirse en una epistemología coherente de la democracia. La expresión del voto de los individuos sería en este caso una condición necesaria para llegar a la formulación del interés general. Se desembocaría entonces en una teoría utilitarista de la democracia, tal como fue formulada por Bentham en su *Fragment on government* (1776) o por Cartwright en su panfleto *Take your choice* (1776). Si por el contrario, hay continuidad, aunque sea parcial, el sufragio universal puede remitir a una lógica de inclusión social sin necesidad de desempeñar un papel positivo en la expresión del interés general y corresponder a un modo de ejercicio de la soberanía. Sufragio-pertenencia y sufragio-soberanía se encuentran entonces disociados, acarreando simultáneamente una serie de desequilibrios y de tensiones.

Si es difícil también desenredar la trama del racionalismo y el voluntarismo que subyace bajo la cultura política revolucionaria, no es sólo porque la consagración de la voluntad general se opere en condiciones equívocas, marcada más por el peso de las negaciones, que por el de las afirmaciones. Se debe también al cuestionamiento de la noción misma de voluntad general. Ésta es, en efecto, falsamente simple. Lejos de separar claramente los principios del racionalismo político, mantiene una relación equívoca con ellos. En efecto, en ella conviven dos nociones. Por un lado, la referencia a la generalidad, que remite a la idea de una política que ya no esté fundada en la tradición y en lo arbitrario, y pueda acercarse en ese sentido al racionalismo político; por el otro, el elogio de la subjetividad y el llamado al pueblo. Para tomar bien la medida de los equívocos que encubre la referencia a la voluntad general, hay que recordar que la expresión misma, cuando comienza a ser utilizada, no tiene una marcada connotación subjetivista. Malebranche la emplea en el siglo XVII para definir la modalidad de intervención de Dios en la historia y explicar por qué su acción obedecía a principios generales que conducían a que algunos hombres pudieran no ser salvados. Pascal se refiere, por su parte, a la voluntad general como imperativo moral para los hombres, siendo a sus ojos el particularismo y el amor propio la fuente de todos los males.[41] Antes de Rousseau, Montesquieu y Diderot hablan también de voluntad general, en un sentido siempre objetivo. "La voluntad

[41] Sobre la historia de la noción de voluntad general, nos remitiremos esencialmente a A. Postigliola, "De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du 'raisonneur violent'", *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, Ginebra, 1980, vol. XXXIX; P. Riley, *The general will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, Princeton University Press, 1986, y *Will and political theory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982; J. Shklar, "General will" en Ph. Wiener (comp.), *Dictionnary of the history of ideas*, 1973, vol. II.

general —escribe por ejemplo Diderot en la *Enciclopedia*— es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y sobre lo que su semejante está en derecho de exigir de él."[42] La voluntad general no es en lo absoluto sinónimo de voluntad del pueblo en estos casos; recuerda más bien la noción de evidencia. Antes de Rousseau, la idea de voluntad general no se remite entonces, en la cultura filosófica francesa, a una modalidad de la legitimación política. Derivada de una perspectiva teológica en Malebranche, toma en seguida en Pascal una dimensión moral y en Diderot un carácter metodológico. La concepción más "moderna" de la voluntad general, como voluntad del cuerpo político considerado como un todo, no estará presente sino hasta los teóricos del derecho natural y del contrato, que buscan fundar la relación social en principios puramente endógenos. La noción de ley cambia de sentido en esta perspectiva. Ésta deja de ser, como en Santo Tomás de Aquino, una ordenación racional para el Bien Común, promulgada por la autoridad que está a cargo de la comunidad; se vuelve puramente convencional, regla de derecho objetivo que extrae su fuerza de su método de institución (el decreto por voluntad general) y no de su contenido (la adecuación a los principios de justicia y de bien común).[43]

Rousseau se inscribe, por supuesto, en la herencia de Hobbes y de Pufendorf para pensar el establecimiento humano de lo social. Por muchos aspectos, sin embargo, al mismo tiempo sigue sumergido en la tradición del racionalismo político a la francesa. La voluntad general guarda así en su caso una fuerte dimensión liberal, al igual que en Montesquieu: ésta expresa el carácter impersonal y uniforme de la ley, que procura una garantía de equidad. "La peor de las Leyes —escribe en las *Lettres écrites de la montagne*— vale aún más que el mejor amo; ya que todo amo tiene preferencias, y la Ley no las tiene jamás."[44] Judith Shklar ha hablado a este respecto de manera muy esclarecedora de una "política de la prevención" en Rousseau.[45] La manera en que el autor del *Contrato social* critica

[42] Artículo "Derecho natural".

[43] Véase sobre este punto el artículo muy esclarecedor de I. André Vincent. "La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suarez à Rousseau)", *Archives de Philosophie du Droit*, núm. 8, 1963.

[44] J. J. Rousseau, *Du contrat social. Écrits politiques* en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1975, t. III, pp. 842-843 (Bibl. de la Pléiade).

[45] Véase su excelente libro *Men and citizen. A study of Rousseau's social thought*, Cambridge University Press, 1969.

la representación va igualmente en consonancia con la visión racionalista. La representación es para él, al igual que para los fisiócratas, sinónimo de intereses particulares. Es cierto que hay, innegablemente, una dimensión de llamado al pueblo en Rousseau. Pero ésta es sobre todo moral y sociológica. Él rechaza el liberalismo aristocrático, confía en el sentido común popular, pero no concibe de ninguna manera la soberanía de la voluntad general bajo la especie de una suerte de gobierno popular directo. Rousseau no tiende a definir una política de la voluntad. Es por eso que la idea de sufragio universal, tal como se formula durante la Revolución, le es totalmente extraña. En sus *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, se pronuncia, por ejemplo, por una limitación del principio electivo con base en las capacidades.[46] En sus *Lettres écrites de la montagne*, se burla de quienes "se imaginan que una democracia es un gobierno en el que todo el pueblo es magistrado y juez".[47] En su *Jugement sur la polysynodie* señala, a propósito de los proyectos del abate de Saint-Pierre en relación al establecimiento de consejos electos, que "la sola introducción del escrutinio debía causar un vuelco aterrador y provocar un movimiento convulsivo y continuo a cada parte, más que un nuevo vigor al cuerpo. ¡Júzguese el peligro de conmover una vez a las masas enormes que componen la monarquía francesa!"[48] Si bien la definición de la voluntad general en Rousseau suscita vastas interrogantes, aquello a lo cual ésta se opone queda, en cambio, perfectamente claro.

La voluntad general —Rousseau insistió en ello en muchas ocasiones— no podría confundirse, en principio, con el simple deseo de la mayoría. "Lo que generaliza la voluntad pública —escribe en el *Contrato social*— no es la cantidad de votantes sino el interés común que los une."[49] Es decir, en otros términos, que ésta no procede de una aritmética de tipo electoral; sólo el principio de unanimidad puede garantizar su realización: "Mientras más se acerquen las opiniones a la unanimidad, más predomina también la voluntad general", señala.[50] La voluntad general no podría

[46] Véase, Rousseau, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1019.

[47] En *Œuvres complètes*, p. 838. En el *Contrato social* (libro IV, cap. I), él señala, dejando traducir cierta turbación: "Tendría muchas reflexiones que hacer sobre el simple derecho de votar en todo acto de soberanía, derecho del que nada puede despojar al ciudadano; pero esta importante materia demandaría un tratado aparte, y no puedo decirlo todo en éste."

[48] En *Œuvres complètes*, p. 638.

[49] Primera versión del *Contrato social*, en *Œuvres complètes*, p. 307.

[50] *Du contrat social*, en *Œuvres complètes*, p. 439. Además, escribe: "Cuando el vínculo social comienza a relajarse, y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir en la más grande, el interés común se altera y

proceder enseguida a un escrutinio, entendido como un procedimiento que censa y suma pareceres y opiniones individuales. No puede tampoco ser resultado de una vasta deliberación colectiva. Rousseau señala en ese punto que "los largos debates, las disensiones, el tumulto, anuncian el ascendente de los intereses particulares y la decadencia del Estado".[51] Cuando los miembros del Estado son consultados sobre un proyecto de ley, explica, "aquello que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si ésta es conforme a la voluntad general".[52] A diferencia del procedimiento electoral que identifica mecánicamente opinión individual y voluntad, Rousseau busca más bien señalar la vía de un proceso de *despersonificación* de las voluntades individuales. En este punto se acerca a Diderot, cuando dice que la voluntad general es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones.[53] Tercera negación: la voluntad general no tiene por vocación ser una fuerza gobernante. Su único objeto es la legislación. Ahora bien, a sus ojos basta con un número reducido de leyes. La voluntad general no es, entonces, una fuerza que sea activa de manera regular; hace relativamente poca cosa. Es una fuerza de institución y de legitimación, y no un poder permanente de tipo ejecutivo.[54] Más que participar en su funcionamiento ordinario, interviene en el origen de la sociedad y durante las elecciones solemnes.

Aunque Rousseau plantea que "el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer más que a él",[55] de ninguna manera concibe un sistema político fundado en el voto, en el sentido en que nosotros lo entendemos. La voluntad general no es en su caso el equivalente kantia-

encuentra oponentes, la unanimidad ya no reina en los votos, la voluntad general deja de ser la voluntad de todos." (p. 438). Sobre la estructura de la voluntad general en Rousseau como sistema de conciliación de las preferencias y de integración de las diferencias, remitirse a A. Philonenko, *Jean-Jaques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, París, 1984 (véase sobre todo el capítulo "De la bonne intégration", en el tomo III), y a B. Grofman y S. L. Feld, "La volonté générale de Rousseau, une perspective condorcetienne" en *Colloque international Condorcet; mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Minerve, París, 1989.

[51] *Du contrat social* en *Œuvres complètes*, p. 439.

[52] *Ibid.*, p. 441.

[53] Véase la primera versión del *Contrat social*, en *Œuvres complètes*, p. 286.

[54] Es por ello que no puede ser representada: "Al no ser la ley más que la declaración de la voluntad general, es claro que en la fuerza legislativa el pueblo no puede ser representado" (*Du contrat social*, en *Œuvres complètes*, p. 430). Pero hay que señalar que Rousseau prosigue: "Pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la Ley" (*ibid.*).

[55] *Ibid.*, p. 395.

no de una razón práctica pura, más de lo que es la expresión de una suma de opiniones. Es un proyecto, más que una cosa: el de una reconciliación del racionalismo y el voluntarismo. Es por eso que la psicología es la clave de la política rousseauista. La afirmación de la voluntad general no proviene tanto de procedimientos políticos técnicos como de una capacidad interior de los individuos para superar la tensión de su amor propio con el bien común. La voluntad general es en esta medida el equivalente, en la esfera política, de lo que es el puro amor a uno mismo en la esfera individual.[56] Es el sentido profundo de su famosa expresión: "No veo ningún medio soportable entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto."[57] Rousseau quiere decir que el camino de la creación política es muy estrecho, dividido como está entre la organización de lo social por la coacción exterior y su regulación por medio de la conversión psicológica de los individuos.

Si bien la política de Rousseau marca una ruptura con el racionalismo a la francesa, no es una pura política de la voluntad. En muchos sentidos, continúa inscribiéndose dentro de las preocupaciones de la Ilustración y comparte muchos de sus rechazos.[58] Por ejemplo, Rousseau está a leguas de una política de la representación de los intereses al estilo inglés. Inglaterra representa incluso todo lo que él detesta: la persistencia de los órdenes y las clases en la sociedad, la corrupción, las pasiones y los arreglos en la vida política, la dominación de los valores económicos y mercantiles. Aunque se plantea las mismas preguntas que sus contemporáneos, Rousseau intenta, sin embargo, aportar respuestas diferentes; busca la vía para la buena política en el terreno de la psicología y la educación, y no en el de la organización racional. Por ese lado, él opera sobre todo una revolución de la sensibilidad. Es el mayor escritor psicológico del siglo XVIII, y por ello es, a los ojos de sus contemporáneos, el autor de *La nouvelle Héloïse* o del *Émile*, antes que nada.

Los hombres de 1789, al igual que los de 1792 o 1795, reconocerán en Rousseau a un maestro de una nueva sensibilidad, amigo de los hombres, cercano a los humildes, profeta de una felicidad simple. Ciertamente ven también en el autor del *Contrato social* al pensador de la creación social, al visionario de una sociedad que se autoinstituye. Pero en el caso de ellos, más aún que en el del propio Rousseau, la referencia a la voluntad

[56] Véanse sobre este punto los señalamientos de J. Shklar, *Men and citizens*, pp. 184-185.

[57] Carta a Mirabeau (padre), del 27 de julio de 1767.

[58] Véase R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, París, 1948.

general permanece atada al universo del racionalismo político de las Luces. La unanimidad que se establece alrededor de la fórmula "la ley es la expresión de la voluntad general" no significa que se acepte fundar la política en la opinión de los ciudadanos. La idea de generalidad guarda ahí una fuerte dimensión crítica: se opone en principio a la de privilegio, como la versión más exacerbada de la particularidad. El elogio de la generalidad cobra enseguida una dimensión clásicamente liberal: se trata de organizar un poder imparcial e impersonal, que no haga distinciones entre los individuos, tratando a cada uno de ellos de manera rigurosamente equivalente. Los constituyentes prolongan por esta razón el legicentrismo de los fisiócratas. Aspiran como ellos al establecimiento de leyes que abarquen todo el campo de la acción humana (Robespierre llegará a decir en 1789, en esta perspectiva, que "la palabra jurisprudencia debe desaparecer de la lengua") y lleven a que el poder ejecutivo se limite a una acción puramente mecánica. Así, se valora el poder legislativo en tanto que procede de la promulgación de reglas universales y abstractas, mientras que se rechaza al ejecutivo que reposa, por esencia, en una voluntad singular encargada de administrar lo imprevisto, de evaluar libremente las situaciones y resolver problemas particulares.

La consagración de la voluntad general engloba toda una serie de negativas de parte de los constituyentes. Pero, ¿cómo definir el gobierno representativo si la voluntad general no puede ser constituida ni a partir de intereses, ni a partir de opiniones, ni a partir de las voluntades individuales en bruto? La respuesta de los hombres de 1789 pasa por un nuevo enfoque de la representación. Ésta no tiene en ellos como objeto principal transmitir una voluntad, reproducir una cualidad o expresar una autorización. Su función, como lo subrayó fuertemente Carré de Malberg, es *organizar* la voluntad y la persona nacionales.[59] La representación es el proceso constructivo mediante el cual, la nación, como totalidad irreductible constituida por el solo derecho natural, puede actuar y hablar. La representación no procede entonces de una operación deducible. Es, por el contrario, la herramienta de una verdadera institución de lo político. La figura del diputado-órgano que se elabora dentro de este marco se opone a la del mandatario tradicional. En efecto, detrás del mandatario hay siempre una o varias personas físicas, mientras que detrás del

[59] Véase R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Sirey, París, 1922, 2 vols. (reed. Centre National de la Recherche Scientifique, 1975).

órgano existe sólo una persona virtual. Sieyès distinguía, sobre esta base, a los "simples portadores de voto" (los mandatarios) de los verdaderos representantes.[60] Los primeros son intermediarios mecánicos, mientras que los segundos producen algo que no podía manifestarse antes de su intervención: la voluntad común. El derecho al voto no encuentra fácilmente su lugar en este enfoque. En el límite —Carré de Malberg insistió justamente en ello—, el hecho de la elección podría permanecer, si no en el exterior, por los menos como algo completamente periférico al principio de la representación elaborado por los constituyentes, no siendo la elección sino un medio entre otros para designar representantes cuya cualidad (desear para la nación) procede de su naturaleza propia de órgano, y no del modo en que son nombrados. Los hombres de 1789 reincorporan así de una manera doble la tradición francesa del racionalismo político del siglo XVIII, en primer lugar por su concepción de la ley, y después por su rechazo a la representación deductiva. Sin embargo, la cuestión del derecho al sufragio se encuentra tironeada simultáneamente por dos lógicas: la de la inclusión social y la de la expresión de la voluntad general. En el primer caso, todo empuja al surgimiento del individuo-ciudadano, mientras que en el segundo nada conduce automáticamente a la ampliación del derecho al voto, que se convierte en una pura función. No hay además ninguna liga automática entre la idea de voluntad general y la de igualdad de las voluntades.

Ciertamente, la tensión entre el número y la razón se disimula en parte por la organización de un sufragio en segundo grado, como lo vamos a demostrar.[61] Pero no deja de ser muy fuerte, incluso si más a menudo aparece bajo la forma de una tensión política que de un problema teórico. La noción de voluntad general conocería también una fuerte deriva en el transcurso de la revolución. La celebración liberal de la voluntad general en agosto de 1789, quedaría lejos ya de la proclamación del poder popular en 1793. Sin embargo, esta evolución no sólo marca una aceleración política de los acontecimientos. Traduce también la imposibilidad casi mecánica de permanecer en una concepción racionalista de la voluntad general. Esta última tiende casi naturalmente a identificarse con la voluntad de todos y a tomar concretamente el sentido de voluntad

[60] Sieyès, *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, s.l., 1789, p. 21. Ambos términos son igualmente opuestos en sus *Déliberations à prendre dans les assemblées de baillage*, Versalles, 1789, pp. 61-62.

[61] Véase el capítulo siguiente.

del pueblo para los contemporáneos. En los hechos, la voluntad general ya no puede remitir solamente a la institución de lo social, de igual manera que el campo de la ley se extiende naturalmente a la totalidad de la organización social. Se pasa, *por la fuerza de las cosas*, de una visión instituyente, liberal y racionalista de la voluntad general, a una aceptación del poder popular. El peso del racionalismo político de la Ilustración juega así un papel esencialmente negativo. Al rechazar la democracia representativa "clásica" a la inglesa, la cultura política francesa tiende a oscilar entre el poder de la calle y el liberalismo racionalista y aristocrático. No hay término medio posible. La democracia se vuelve, en cierta forma, demasiado real, y casi adquiere el rostro de la "oclocracia", el poder brutal e ilimitado del número, porque la abstracción racionalista de la voluntad general era demasiado fuerte. La tensión entre la democracia formal y la democracia real no es sólo un problema clásicamente *político* en Francia (tendiendo la segunda a ir retrasada con respecto a la primera); constituye sobre todo un problema *teórico*: el de la dificultad de pensar su articulación. En otras palabras, la revolución francesa no fue capaz de formular la idea democrática y liberal más que en términos que hacían difícil o imposible su realización. El verdadero núcleo de la relación entre la ilustración y la revolución reside ahí, en esa tendencia permanente de los hechos a colmar salvajemente los espacios vacíos de la teoría, o a revelarse como incapaces de satisfacer sus exigencias.[62]

RAZÓN, VIRTUD Y CAPACIDAD

El cumplimiento de la igualdad política y la construcción de un Estado racional siguen siendo dos "programas" disociados durante la revolución. La cuestión de la ciudadanía se relaciona apenas con el ideal de racionalización, incluso si Sieyès introduce en un momento —en el verano de 1789— la palabra "capacidad" en su reflexión sobre las condiciones

[62] Roederer fue particularmente sensible a esta cuestión. Vio claramente hasta qué punto la muy particular relación entre lo abstracto y lo concreto que se manifestaba durante la revolución podía ser peligrosa. Durante el debate sobre la revisión, en agosto de 1791, señala así a la Asamblea: "Si hubiera sido posible que vosotros separárais la idea de representación de la de elección, habríais hecho desaparecer, o por lo menos oscureceríais la noción más impresionante que pudiérais proponer para la salvaguarda de la Constitución. [...] Estad en guardia, señores, las verdades sensibles son las mejores guardianas de las verdades políticas, las cuales no pueden ser todas sensibles" (discurso del 10 de agosto de 1791; *A.P.*, t. XXIX, p. 323).

del derecho al voto. Sólo Condorcet constituye la excepción. El confidente de Helvétius y amigo de Turgot efectúa una trayectoria ejemplar que lo lleva, en algunos años, del liberalismo basado en la capacidad del siglo XVIII a la aceptación de la soberanía del número. En la década de 1780, ya lo hemos subrayado, él encontraba anormal restringir el derecho de voto para el nombramiento de las asambleas provinciales sólo a los propietarios. En 1789, rompe con este enfoque para unirse al del individuo-ciudadano y en 1793 rechaza todas las restantes restricciones al derecho al sufragio, considerándolo un derecho natural. ¿Cómo apreciar esta evolución que lo hace pasar en algunos años del voto-función al voto-derecho? Condorcet es prácticamente la única gran figura de la revolución que reflexionó abiertamente sobre esta tensión. Es también un testimonio viviente de lo que constituye el centro de la relación entre las Luces y la revolución.

Hay que insistir antes que nada en que la posición de Condorcet sobre el sufragio es inseparable de su concepción del poder legislativo. Él comparte la visión fisiocrática de un orden natural y señala, dentro de este espíritu, que el derecho al sufragio "ya no tiene la misma importancia, si consideramos las leyes, no como la expresión de la voluntad arbitraria de la gran mayoría, sino como verdades deducidas por la razón de los principios del derecho natural, y adoptadas como tales por la pluralidad".[63] El voto no es entonces más que un proceso de aquiescencia, de reconocimiento de un orden ya existente; participa de un camino cognitivo y en sí mismo no instituye nada. La cuestión del derecho al sufragio se puede considerar entonces como completamente secundaria. Condorcet felicita, por ejemplo, a los fisiócratas por haber sido los primeros en decir que "el derecho de propiedad, tomado en toda su extensión [...] era mucho más importante para 99% de los hombres, que el de tener una diezmillonésima parte del poder público".[64] Él no cambiará en este punto y continuará inscribiéndose en la perspectiva de un poder legislativo reducido, lo cual vuelve relativo también el derecho a elegir a los representantes. Al mismo tiempo que propone ampliar radicalmente el derecho al voto, sugiere además significativamente racionalizar la acción gubernamental. En un folleto publicado en 1793, *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences morales et poli-*

[63] *Vie de Turgot* en *Œuvres de Condorcet*, Arago y Connor, París, 1847, t. V, p. 211.

[64] Condorcet, advertencia para "L'homme aux quarante écus" en *Œuvres complètes de Voltaire* en Kehl (comp.), *Œuvres de Condorcet*, t. IV, p. 299.

tiques,[65] fija el programa de una *scienza nuova*, a la que llama la "matemática social". La matemática social no es, para él, como la vieja aritmética política que acompañaba a la acción gubernamental, banal producción de informaciones estadísticas útiles: es, en sí misma, un método de gobierno. Entre un poder legislativo restringido por el orden natural y un poder ejecutivo asimilado a una gestión científica, la voluntad general no juega entonces, en Condorcet, más que un papel muy restringido: no es una fuerza gobernante.

El republicanismo que Condorcet profesa a partir de 1791 encuentra su origen en este enfoque de lo político. Su oposición a la monarquía conjuga los datos del acontecimiento —la huida del rey— con los imperativos del gobierno racional. En efecto, la garantía "liberal" que encarna la figura del rey, al situarse más allá de las pasiones y los intereses, ya no tiene objeto en una sociedad dirigida por la razón: es esta última la que se convierte en la verdadera garantía suprema. La esencia ambigua del republicanismo francés encuentra ahí su origen. En la oposición a la monarquía se mezclan dos cosas: la voluntad de efectuar una *transferencia* de poder del rey hacia el pueblo, pero también el *rechazo* a toda instancia superior a la voluntad general. De hecho el rey representa a la vez un poder superior de arbitraje —cuyo carácter hereditario se supone que garantizaría la imparcialidad— y un poder ordinario de mando. La idea de la soberanía de la razón reduce este dualismo y se sobrepone a las dos figuras del rey, negándolas por igual, abriendo así la puerta a un republicanismo antiliberal, fundado en la negación de toda autoridad superior de regulación, aunque sea del tipo de un Consejo Constitucional. Aunque Condorcet no hace más que trasponer la noción de garantía, otros republicanos rechazan la idea misma de un orden jurídico superior al de la soberanía del número. Eso permite explicar por qué la tensión entre el liberalismo y la democracia tiene tantas dificultades para encontrar una expresión clara en la cultura política francesa, parasitada como está por el ideal racionalista.

Incluso si la voluntad general es limitada, no por ello deja de subsistir según Condorcet como principio de legitimación y los hombres, ya sean administradores o ciudadanos, están todos sujetos a error. Es por eso que en la década de 1770 consagra gran parte de su tiempo a reflexionar en un lenguaje matemático sobre las relaciones entre la razón y la voluntad. Cuando publica, en 1788, su *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, intenta a su manera retomar el problema de Rousseau, buscando aportar soluciones estrictamente formales.

[65] Publicada en dos entregas (22 de junio y 16 de julio de 1793) en *Le Journal d'Instruction Sociale*.

> Después de que las Asambleas hayan sido constituidas —escribe en las primeras páginas de este ensayo— pueden estar animadas del espíritu público o de un espíritu aristocrático, convertirse en cuerpos aislados en el Estado o permanecer como representantes de los ciudadanos [...]. La verdad en las decisiones de una asamblea depende de la forma en que éstas se toman, tanto quizás como de las luces de quienes la componen.[66]

La verdad, precisa, "es el primer objeto de mi estudio". En esta búsqueda de las condiciones formales para la adecuación del número y la verdad, Condorcet desplaza los términos clásicos de la discusión en torno al derecho de sufragio. Para él, la adecuación entre la voluntad del elector y la utilidad social general, la coincidencia de la opinión y la razón no reposan únicamente en las cualidades del elector y las garantías personales que éste presente. La *forma electoral* es, a sus ojos, por lo menos igual de importante. Condorcet examina la dimensión de las asambleas: si son demasiado pequeñas, dependen de las pasiones y de los intereses de sus miembros; si son demasiado grandes, quedan libradas al azar. Distingue con atención los procedimientos que tienen por objeto elegir personas, y los que deben servir para tomar decisiones. Los primeros —a los que llama "asambleas de elección"—, deben tener como único objetivo el seleccionar a los hombres, mientras que los segundos, las "asambleas de administración", tienen la tarea de hacer leyes o decidir una política. La separación de estos dos tipos de asambleas permite disociar ciudadanía y soberanía, y por lo tanto reducir la tensión entre el número y la razón. Condorcet publica en 1789 un folleto —*Sur la forme des élections*—[67] que retoma estos temas y subraya claramente el objetivo de limitar los errores y las pasiones del número. Más tarde, en febrero de 1793, el proyecto de Constitución que presenta a la Convención sigue estando impregnado de las mismas preocupaciones metodológicas.

En su búsqueda de un formalismo reductor de la tensión entre el liberalismo y la democracia, Condorcet se apegó particularmente a la cues-

[66] En *Œuvres de Condorcet*, t. VIII, p. 118.

[67] Reproducido en *Œuvres de Condorcet*, t. IX. Él retoma por última vez estos temas en el artículo "Sur les élections", publicado el 1 de junio de 1793, en la primera entrega del *Journal d'Instruction Sociale*.

tión de los procedimientos del voto, siendo para él el dominio de las formas una manera de organizar la verdad. En el centro de esta reflexión se encuentra el concepto de razón probabilista que formula en su *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*.[68] Después de Pascal, Bernouilli y De Moine se habían interesado ya en el problema de las probabilidades para tratar de asir las leyes del azar y comprender cómo la incertidumbre local podía insertarse en una regularidad global. Esta interrogante de matemáticos había captado la atención de los filósofos, preocupados por el problema de los errores judiciales. Su pregunta consistía en saber si era posible determinar algunas condiciones, a partir de las cuales, hombres falibles —los jueces— pudieran tomar una decisión eliminando al máximo el riesgo de un error de juicio. Así, Voltaire había publicado una pequeña obra significativamente titulada *Essai sur les probabilités en fait de justice*,[69] pero sin disponer de las herramientas matemáticas que le permitieran tratar el tema verdaderamente. En su *Essai*, Condorcet vuelve a examinar el expediente, buscando fijar las reglas de constitución de un tribunal que hagan que la probabilidad de que éste pueda condenar a un inocente sea casi nula. Los problemas planteados por la reforma judicial desde mediados del siglo XVIII delimitan muy exactamente a aquellos que surgen con el derecho de sufragio durante la revolución. En ambos casos se trata de encontrar el medio de poder hacer que coincidan el número o el azar con la verdad o la razón. De ahí la importancia práctica y filosófica de la cuestión del jurado, que coincide permanentemente con la del ejercicio de los derechos políticos.

El jurado es, en el orden judicial, el equivalente del elector en el orden político. Es ésta además la razón por la cual la composición de las listas del jurado y la naturaleza de las cualidades requeridas para figurar en él interferirá constantemente con la discusión del derecho al sufragio, como si la analogía de finalidad y método entre el jurado y el sufragio político implicara una coincidencia de las personas autorizadas a tomar parte en los dos.[70] Estas dos instituciones ocupan, formal y prácticamente, un lugar equivalente en la reivindicación democrática. Las decisiones del jurado, al igual que las del sufragio político, deben ser de la misma naturaleza: rectas y conformes con la razón. En estas condiciones, nadie se asombra de escuchar a Thouret, relator del comité sobre la organización judicial, decir a la Constituyente que "la institución del jurado es el medio más cercano a la infalibilidad que puede existir entre los hombres".[71] Él había empleado casi los mismos términos al presentar el informe del Comité de Constitución a propósito de la soberanía de la voluntad general. Condorcet se inscribe en esta tradición para tratar de darle un fundamento conceptual sólido. La noción de razón probabilista le permite contener las amenazas potenciales que la soberanía del número podría convertir en un peso. Condorcet busca así eliminar lo que se podría llamar "el azar democrático", de una manera equivalente al error judicial.

Las proposiciones de Condorcet sobre la instrucción pública coronan su tentativa de pensar globalmente las condiciones de regulación de la tensión democrática, mediante la identificación del ciudadano como un actor racional. Ahí él retoma la senda trazada por los fisiócratas para tratar de hacer que las opiniones de los hombres coincidan con los requisitos de la razón. Las convenciones no lo siguen en este camino. En la primavera de 1793, encuentran "demasiado complicados" sus proyectos de organización electoral y rechazan su proyecto de Constitución. Por otro lado, los planes de educación pública que acaparan en ese momento la atención buscan más suscitar el entusiasmo patriótico de los individuos, que desarrollar su razón. En efecto, las circunstancias colocan en primer plano la relación del amigo con el enemigo, enmascarando la tensión entre el número y la razón. Es por ello que los *montagnards*[72] hacen de la virtud del pueblo la piedra de toque de su representación de lo político. "Los males de la sociedad nunca vienen del pueblo, sino del gobierno —explica así Robespierre. ¿Cómo podría no ser así? El interés del pueblo es el bien público; el interés del hombre bien situado es un interés privado. *Para ser bueno, el pueblo sólo necesita preferirse a sí mismo frente a aquello que no lo es*."[73] De igual manera, lo que Robespierre llama de linda manera "el problema de la economía política popular" se re-

[68] París, 1785. Esta obra no está reproducida en la edición de las *Œuvres de Condorcet* de Arago y O'Connor.

[69] Véase el comentario que hace Condorcet en su edición de las obras de Voltaire. Felicita a Voltaire por haber extendido la ruta que había que tomar sin contar con los medios científicos para recorrerla (en *Œuvres de Condorcet*, t. IV, p. 267).

[70] Sobre esta cuestión, fundamental durante el siglo XIX, remitirse a la conclusión.

[71] Citado por E. Lebègue, *Thouret (1746-1794)*, París, 1910, p. 232.

[72] Los miembros de la Convención que sesionan en la Montagne. [N. de la T.]

[73] Robespierre, *Sur le gouvernement representatif* (10 de mayo de 1793), en *Textes choisis*, Éd. Sociales, París, 1974, t. II, p. 142.

suelve fácilmente. No hay nada más simple que organizar el gobierno. No hay necesidad en absoluto de dispositivos complicados; basta con dejar que reine la virtud. Para los *montagnards*, la coincidencia del número y la razón que Condorcet buscaba organizar mediante sabios procedimientos, es el resultado espontáneo de la expresión libre del pueblo virtuoso.

El Terror no es más que la condición práctica para llevar a cabo esta concepción que sustituye a la razón por la virtud, identificando con ésta última a la voluntad general. Es el proceso mediante el cual se despliega la abstracción actuante, constantemente obligada a designar y perseguir a un enemigo para dibujar en relieve la figura de un pueblo que no se afirma sino en la lucha contra lo que no es él mismo. La crítica de las facciones constituye su motor permanente. Mediante ésta, el sistema de los enfrentamientos políticos inmediatos reconstruye filosóficamente todos los días la idea de pueblo. La unidad no puede demostrarse sino en el combate permanente contra aquello que supuestamente la amenaza. Si el movimiento se detiene, todo puede desplomarse. El Terror es, en esencia, una espiral devoradora: no puede existir como sistema estable y regular bajo la forma de cualquier represión metódicamente organizada. El derecho al sufragio no juega ningún papel en esta concepción de la "democracia popular". En 1793, es el *derecho de acusación* el que sirve para examinar la voluntad general, al designar a aquello que se le opone, resolviendo por ese mismo lado la antinomia en la que reflexionó Condorcet. El debate sobre el modo de nombramiento de los oficiales del ejército de línea, en febrero de 1793, testimonia de manera ejemplar este deslizamiento. Mientras que antes la designación de oficiales por parte de sus superiores se imponía como reconocimiento a su capacidad, ahora un número creciente de voces reclama que sean los soldados quienes los elijan. ¿Parece la elección un medio más adecuado para elegir correctamente a los jefes? Esa no era la finalidad. El movimiento de destitución masiva de los generales, en septiembre de 1793, mostraría que lo que estaba en juego prioritariamente para los *montagnards* no era reforzar el cuadro técnico del ejército. La argumentación de Duhem ante el Comité de Salud Pública el 24 de septiembre de 1793 da testimonio de ello.

> Sin duda —dice— se pueden encontrar algunos *sans-culottes* entre la clase de los nobles aquí presentes; pero no es cuestión aquí de tal o cual individuo; se trata de una purga general de nuestros ejércitos. No niego que esta medida privará a la república del servicio de gente valiente, pero si queremos evitar la traición, debemos quedarnos sin los servicios de la antigua casta privilegiada [...]. *Nos encontramos entre dos escollos: el de la traición y el de la ignorancia. Pero entre dos males inevitables, hay que escoger el menor.*[74]

Las cosas no se podían decir más claramente. Habrá que esperar enseguida a los padres fundadores de la tercera república para que se retomen de nuevo las vías exploradas por Condorcet.

Durante la revolución, la búsqueda de una fusión entre el ideal de igualdad política y el imperativo de gobierno racional se emprende bajo la forma de una utopía social. Como un hecho notorio, ésta se debe a la pluma de Le Mercier de La Rivière. El teórico político de la fisiocracia publica en 1792 *L'heureuse nation, ou Relations du gouvernement des féliciens*.[75] Esta utopía, que está muy en el tono de obras similares del siglo XVIII, articula el ideal legicéntrico y racionalista de la Ilustración con los principios revolucionarios de la igualdad cívica. Los "felicianos" del autor viven bajo el "gobierno de las leyes". La razón es el poder que preside sus convenciones, reglamenta sus derechos, determina sus deberes y dicta todas sus leyes. La voluntad general es soberana, pero ésta sólo se expresa en el origen de la sociedad, permitiendo la formación de un pacto social alrededor de una Constitución política que encuentra sus principios en la naturaleza de las cosas. El poder legislativo no crea nada entre los felicianos. Su única función consiste en conjugar los principios naturales y constitucionales. Le Mercier retoma ahí los grandes temas de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* adoptando el concepto de voluntad general para traducir el acuerdo del pacto social primitivo a los imperativos de la razón.

Pero ¿cómo determinar ese poder legislativo, aunque sea limitado? ¿Cómo fundar un gobierno legítimo que sea al mismo tiempo un humilde servidor de la razón? Para responder estas preguntas, Le Mercier de La Rivière es el primero en formular el programa de un elitismo democrático. "Es indispensable —escribe— extraer [de la sociedad] a una clase de hombres de elite, para confiarles exclusivamente las funciones superiores en la legislación y la administración; indispensable poner la formación de esta clase al abrigo de la cábala y la intriga, dando a la voluntad general, a la ley, la mayor influencia sobre una elección semejan-

[74] *Moniteur*, t. XVII, p. 742.

[75] Título completo: *L'heureuse nation, ou Relations du gouvernement des féliciens; peuple souverainement libre sous l'empire absolu de ses lois*, París, 1792, 2 vols.

te."[76] Esta elite forma lo que él llama los "hombres nacionales", lo que le conduce a dividir la nación en "Estado gobernado", por un lado, y "Estado gobernante", por el otro. Pero ¿cómo admitir esta distinción, sin herir la igualdad social? ¿Y cómo llevarla a cabo según criterios indiscutibles? Le Mercier rechaza violentamente la idea de ciudadano propietario, dando incluso a la crítica de esta figura una de sus expresiones más fuertes y precisas.[77] Rompe así en 1792 con lo que aceptaba en 1767. Si la propiedad territorial establece claramente una liga social, explica, ésta no es ni única, ni indisociable; ni siquiera primordial. "Aunque seamos propietarios de tierras —señala— no seguimos siendo miembros de nuestro cuerpo político más que por nuestra voluntad."[78] Es en ese punto donde la revolución ha marcado en él una cesura: la relación social aparece como algo construido, y no sólo como algo dado. Es entonces imposible, a sus ojos, basarse en un criterio de propiedad para determinar quiénes son los hombres más capaces y más apegados al orden social. Y más cuando aquello conduciría a introducir una diferencia insoportable ("la clase propietaria formaría una especie de aristocracia opresiva de la otra clase", escribe). Si Le Mercier distingue entre plebeyos y ciudadanos —otra manera de calificar a los ciudadanos activos y pasivos—, lo hace según un criterio que se considera objetivo, imparcial y conforme al principio de igualdad. Efectivamente, según él es por *examen* que hay que ingresar a la clase de los ciudadanos. Cada miembro de la sociedad, cuando alcanza los 20 años, y si no ha cometido faltas de juventud graves, pasa así una prueba ante magistrados y ciudadanos experimentados. Después de esta primera distinción, el Estado gobernante se divide por su parte entre simples ciudadanos y notables, estando éstos compuestos, a su vez, por los electos y los individuos nombrados en razón de sus talentos excepcionales en las ciencias y las artes. En la cima del edificio de las aptitudes, y por lo tanto del poder, los "*virtucols*" y los "*virsaps*" ocupan un escaño en razón únicamente de sus capacidades o virtudes. "Así —concluye Le Mercier—, no son el nacimiento ni la fortuna los que dan la calidad de ciudadano; este título que os constituye como miembro del Estado gobernante no se confiere sino a aquellos que demuestran públicamente poseer los conocimientos necesarios para gobernar."[79] La nación se divide entonces en ciudadanos y plebeyos sin que aquello conlleve ningún atentado a la igualdad social. Con esta utopía, Le Mercier de La Rivière abre así la vía basada en la capacidad del siglo XIX. Esta idea comenzará a germinar en la política en el año III, cuando algunos miembros de la Convención propondrán que se subordine el derecho de voto al hecho de saber leer y escribir; continuará su marcha en el año VIII, cuando Roederer y Sieyès quieran establecer listas de notabilidad. Pero no encontrará su verdadera expresión sino bajo la Restauración, cuando Guizot y los doctrinarios forjen la teoría del ciudadano con capacidades, coherente con los requisitos fundamentales del racionalismo político a la francesa.

[76] *Ibid.*, t. I, p. 108.

[77] "Antes de que un nuevo sol hubiera iluminado Felicia —escribe—, el sistema más generalmente adoptado por los escritores políticos era que en cada nación el título de hombre nacional sólo podía convenir a los propietarios de tierras (*L'heureuse nation, op. cit.*, t. I, pp. 108-109).

[78] *Ibid.*, t. I, p. 110.

[79] *Ibid.*, p. 126.

SEGUNDA PARTE

EL REPERTORIO DE LAS EXPERIENCIAS

I. LA CIUDADANÍA SIN DEMOCRACIA

EL VOTO EN SEGUNDO GRADO

Cómo hacer intervenir a grandes masas en la política y cómo conjurar, a cambio, la amenaza de su posible desbordamiento? Las dos preguntas van siempre de la mano durante la revolución. La gestión del número aparece por esta razón como un punto absolutamente central en los debates sobre el derecho al voto que se desarrollan intermitentemente de octubre de 1789 a agosto de 1791. En efecto, la elaboración de los principios constitucionales y la dinámica de los acontecimientos se entrecruzan de manera permanente alrededor de este tema. La oscilación entre las figuras del ciudadano propietario, el guardia nacional y el individuo-ciudadano no es sólo el resultado de oposiciones filosóficas; está igualmente provocada por el ritmo propio de los acontecimientos revolucionarios. En primer lugar, de la manera más trivial: induciendo factores de moderación o de radicalización de las posiciones. El miedo a las "elecciones tumultuarias" y el temor a la demagogia, remiten directamente a las inquietudes que inspiran los actos de las secciones y los movimientos espontáneos de la multitud. Por ejemplo, no se puede comprender la discusión del 20 al 29 de octubre de 1789 sobre las cualidades que se requieren para el ejercicio de los derechos de ciudadano activo, si se hace abstracción de los motines que habían ocurrido en París y Versalles desde comienzos del mes, y que condujeron el 21 de octubre a que se decretara la ley marcial. Del mismo modo, el debate de agosto de 1791 sobre la revisión tiene lugar en un contexto marcado por las consecuencias de la huida del rey y el fusilamiento del Champ-de-Mars del 17 de julio, que vio a la Guardia Nacional, comandada por La Fayette, disparar sobre los peticionarios. Para los constituyentes, el

número es también una multitud amenazante, incontrolable e imprevisible, una fuerza misteriosa que surge del fondo de la sociedad. No es sólo la nación reunida sensatamente en asamblea, manifestando su poder por medio de una fuerza tranquila y coherente, como en el momento de la Fiesta de la Federación. El número, el Jano revolucionario, a la vez fuerza positiva de la nación y poder disolvente del populacho. Ahí también la historia intelectual es indisociable de la historia social. La intervención política de las masas en las asambleas primarias y la dinámica insurreccional del pueblo chocan permanentemente. París es, por esta razón, el epicentro indisociablemente político y simbólico del debate sobre el derecho al sufragio. El desfase entre la esfera de la acción directa y la de la participación política aparece ahí manifiesto: de 900 000 habitantes, menos de 80 000 gozan de los derechos de ciudadanía activa.[1] El porcentaje de ciudadanos activos es ahí cerca de dos veces menor que en el campo, incluso cuando el ardor político es más fuerte en París. Es por eso además que, en ciertos momentos, la importancia que se concede al derecho al sufragio puede desdibujarse, a pesar de que la influencia política ejercida a través de los clubes y las secciones parece preponderante. Es a menudo ahí donde se ejerce más visiblemente el control popular, tanto sobre los actos de la Asamblea como en los de los representantes. A cambio, la discusión sobre la regulación del derecho al sufragio sirve a veces de sucedáneo frente a la imposibilidad de controlar la dinámica popular, la restricción del acceso a las urnas compensa simbólicamente la ausencia de control en la calle.

Desde comienzos del otoño de 1789, el Comité de Constitución se había mostrado preocupado por evitar la celebración de "elecciones tumultuarias", según una fórmula entonces corriente. Por esta razón, se procura limitar el número de votantes en las asambleas primarias, deseando que éstas no cuenten con más de 600 personas.[2] De ahí, lógicamente, la adopción espontánea de un escrutinio en dos grados. La organización

[1] Cifras proporcionadas en *Le Moniteur Universel* del 17 de junio de 1791 (t. VIII, p. 78). Las razones de esta situación obedecen a varios factores: la insuficiencia relativa de los impuestos en París, el gran número de extranjeros presentes en la capital, la concentración de los pobres en las grandes aglomeraciones.

[2] Sieyès es el primero en tratar esta cuestión en sus *Quelques idées de Constitution applicables à la ville de Paris* (Versalles, fines de julio de 1789). "Especialmente, es necesario —escribe— que las asambleas elementales, que son los verdaderos fundamentos de la sociedad política, no estén libradas a la confusión y al desorden que resultaría de un número demasiado grande de ciudadanos reunidos" (artículo 2). Es el primero en sugerir el límite de 600 personas.

de un escrutinio directo parecía entonces imposible materialmente, pero también en lo político. Materialmente, porque el método del voto de asamblea que se acostumbraba entonces inducía a procedimientos de decisión muy lentos y pesados.[3] Nadie pensaba que fuera posible una elección directa de los diputados. Políticamente, ya que el establecimiento de dos grados en la elección se percibía como un medio para canalizar y depurar la voluntad popular.

Debido a la confusión entre el argumento técnico y el argumento político para justificar el sufragio en segundo grado, durante la revolución se trabó todo un equívoco sobre el ejercicio del derecho al sufragio. Tras la voluntad manifiesta de conjurar elecciones tumultuarias, se encontraba cuestionado el sentido mismo del derecho al voto. Adrien Duport, que será uno de los animadores del partido *feuillant*,[4] lo deja percibir muy claramente en la moción que presenta el 22 de octubre de 1789 sobre la cuarta condición electoral (pago de la contribución equivalente a tres jornadas de trabajo). Comparando a Inglaterra y Francia, él señala que la elección directa de los representantes se acompaña, del otro lado del canal de la Mancha, de la restricción del derecho al voto otorgándolo sólo a los propietarios. En Francia, subraya, la elección en segundo grado de los diputados es la contraparte necesaria de un sufragio mucho más amplio.[5] Al precisar sus ideas en un folleto publicado el mismo día, escribe: "Pienso que si la representación fuera inmediata sería necesario, para ser elector, no sólo pagar un impuesto directo, sino gozar de una propiedad. Eso no es necesario cuando hay dos grados en la elección."[6] La justificación material del voto en segundo grado, como técnica de organización de la expresión de la mayoría, cede muy claramente el paso

[3] Sobre las técnicas del voto de asamblea, véase la tesis de Patrice Gueniffey, "La révolution française et les élections. Suffrage, participation et élections pendant la période constitutionelle (1790-1792)", EHESS, París, 1989, 2 vols. (por aparecer en las Éditions de l'EHESS). Los electores eran, por ejemplo, llamados por nombre, lo que los obligaba a permanecer en el seno de la Asamblea de Electores; aquellos que se ausentaban un instante corrían el riesgo de ver pasar su turno. El tiempo de la reunión era muy largo, a causa de la necesidad de elegir la mesa de sesiones, organizar la orden del día, etcétera.

[4] Nombre que se le daba en 1789 a los moderados o constitucionales, cuyo club sesionaba en un antiguo convento de religiosos de San Bernardo, llamados fulgenses, o en francés *feuillants*. [N. de la T.]

[5] El discurso de Duport se encuentra en *A.P.* (*Archives Parlamentaires de 1787 a 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, publicados por M. Mavidal y E. Laurent; a falta de precisión, se trata de la 1a. serie), t. IX, pp. 480-482.

[6] A. Dupont, *Première suite de la motion sur les assemblées provinciales et municipalités*, París, 22 de octubre de 1789, p. 13.

a un enfoque sociológico y político. De ahí el equívoco, que nunca desaparece verdaderamente de los debates, sobre el derecho al sufragio. La adopción espontánea del sufragio en segundo grado permite que no se aborde a fondo la verdadera naturaleza del voto en las asambleas primarias. Por su parte, el lenguaje es, además, muy ambiguo. El término "elector" se reserva así sólo a los electores del segundo grado. No hay una palabra para calificar a los votantes en las asambleas primarias. Estos últimos sólo existen cuando son designados por su estatus (ciudadanos activos, miembros de las asambleas primarias), como si no hubiera manera de concebirlos a partir de la operación a la que proceden, al designar a los electores de segundo grado. La expresión "derecho de sufragio" en sí misma se emplea además muy poco durante la revolución. El concepto clave es el de ciudadanía, que indica una pertenencia social y traduce una relación de igualdad, mucho más que el de derecho al voto, que define un poder personal.

De hecho, el voto en segundo grado permite disociar dos momentos en el proceso electoral: el de la *deliberación* y el de la *autorización*. Las asambleas primarias no hacen más que designar a los electores: proceden solamente a una especie de legitimación original del procedimiento representativo. Pero las verdaderas elecciones tienen lugar en otra parte, en las asambleas electorales, las de segundo grado, que sólo reúnen a la centésima parte de los ciudadanos activos. De la misma manera, el voto en segundo grado permite hacer compatibles las dos teorías del *voto-derecho* y el *voto-función*. El voto-derecho se ejerce en las asambleas primarias, mientras que el voto-función gobierna las asambleas electorales. Barnave concilia de esta manera su aceptación de un derecho de sufragio muy abierto en la base, con la preocupación por el control social y político. "Si existe en vuestra Constitución un derecho individual entre los derechos políticos —explica así a los diputados el 11 de agosto de 1791, en su gran discurso sobre el derecho al sufragio— este derecho es el de ciudadano activo. Vuestros comités no os han propuesto tocarlo. Pero la función de elector es ejercida para todos por cada uno de ellos".[7] A comienzos del otoño de 1789, esta separación entre el derecho y la función subyacía ya en las reflexiones de Sieyès. En sus *Observations sur le rapport du comité de Constitution* (2 de octubre de 1789), oponía el *civiciat*, el derecho de voto del ciudadano activo, y el *majorat* (la elegibilidad), que es una función. "El gozo de los derechos políticos —escribía— es una verdadera propiedad adquirida", mientras que el *majorat* no tiene ese carácter.[8] Sin embargo, él había abandonado ambas expresiones, en vista de que según sus propias palabras, el Comité de Constitución, "juzgó prematuras estas dos series de consideraciones".[9] Pero el principio de la elección a segundo grado será admitido sin verdadera discusión en los primeros años de la revolución. En 1792, el propio Robespierre continúa aceptando este sistema, incluso si es únicamente por motivos que se consideran circunstanciales.[10]

[7] *A.P.*, t. XXIX, p. 366.

El sistema del sufragio en segundo grado no sólo deja incierta la distinción entre el derecho y la función, permitiendo la convivencia de dos filosofías opuestas, sino que también introduce confusión en la noción misma de gobierno representativo. Permite evitar que se precise claramente si el proceso representativo corresponde a un imperativo técnico (siendo imposible la democracia directa en un país grande) o si introduce una diferencia política *cualitativa* en relación con la democracia directa. Si una mayoría de constituyentes razona en términos de diferencia técnica, es posible, en efecto, otra interpretación. Barnave se rebela, por ejemplo, contra aquellos que "han confundido al gobierno democrático y al gobierno representativo". "Es por ello —prosigue— que han podido confundir los derechos del pueblo con la categoría de elector, que no es más que una función pública a la que nadie tiene derecho."[11] El gobierno representativo, en ese caso, da cuenta de que el pueblo existe como poder de legitimación, que debe dar su consentimiento a los gobernantes, pero el pueblo de ninguna manera gobierna a través de sus representantes: el proceso representativo permite disociar el ejercicio del poder de su control o su legitimación. La diferencia material entre las asambleas de electores y las asambleas primarias ilustra en cierta manera esta distinción: las primeras se reúnen días enteros, incluso semanas, mientras

[8] Sieyès, *Observations sur le rapport du comité de Constitution, concernant la nouvelle organisation de la France*, Versalles, 2 de octubre de 1789, p. 32.

[9] *Ibid.*, p. 33.

[10] Véase É. Charavay, *Assemblée électorale de Paris*, t. III: *2 septembre 1792-17 Frimaire an II*, París, 1905, que cita un decreto de la sección de la plaza Vendôme que Robespierre había hecho proponer y adoptar en agosto de 1792: "1) En principio, todos los mandatarios del pueblo deben ser nombrados inmediatamente por el pueblo, es decir por las asambleas primarias: no es sino a causa de la necesidad de las circunstancias que se adoptó el método de nombrar a los diputados a la Convención Nacional por medio de las asambleas electorales; 2) Para prevenir tanto como sea posible los inconvenientes vinculados a ese sistema, los electores nombrarán en voz alta y en presencia del público" (p. IV).

[11] Discurso del 11 de agosto de 1791, *A.P.*, t. XXIX, p. 366.

que las segundas se desarrollan mucho más rápido. Patrice Gueniffey calculó que los electores parisienses (por tanto, de segundo grado) habían sesionado durante 1122 días entre el 18 de noviembre de 1790 y el 15 de junio de 1791! Este ritmo no bajará en 1792 y 1793.[12] El tiempo largo de la deliberación se opone al tiempo corto de la autorización. El funcionamiento mismo de las asambleas de segundo grado consagra además su diferencia cualitativa. Lejos de no constituir más que una etapa técnica de reducción del número y de simplificación del proceso de designación de los diputados, las asambleas electorales tienen una función política propia: reciben diputaciones, discuten la acción del poder ejecutivo, se convierten a veces en clubes, intentan incluso en algunos casos sustituir a los cuerpos administrativos y judiciales.[13]

A partir del verano de 1792, se manifiesta ciertamente toda una corriente a favor del escrutinio directo.[14] Pero esta reivindicación se inscribe entonces, principalmente, en una perspectiva táctica. Se desea radicalizar el movimiento político haciendo corto circuito en los cuerpos electorales sospechosos de moderados. Lo demuestra bien la manera en que Robespierre y Saint-Just argumentan a favor de la elección directa. Al igual que Condorcet en sus proyectos de la primavera de 1793, Robespierre y Saint-Just quieren limitar la mediación política. Pero el sentido implícito que dan a la noción de *inmediatez* no es el mismo. El *Discours sur la Constitution de la France*[15] que Saint-Just pronuncia el 24 de abril de 1793, así como el de Robespierre *Sur le gouvernement représentatif*[16] del 10 de mayo, permiten identificar bien lo que los separa de Condorcet. "Aquel que no es elegido inmediatamente por el pueblo no lo

[12] Del 26 de agosto de 1791 al 12 de agosto de 1792 (periodo de la Asamblea Legislativa), habrá 84 sesiones; por su parte, los que fueron elegidos en agosto de 1792 sesionarán 191 veces del 2 de septiembre de 1792 al 8 de agosto de 1793 (cálculos de P. Gueniffey). Esta carga explica el movimiento de reivindicación de ciertos electores de segundo grado que reclamaban una indemnización para compensar el tiempo transcurrido en asambleas electorales.

[13] Véanse sobre este punto todas las indicaciones sobre la práctica de las asambleas electorales que se encuentran en los tres volúmenes de É. Charavay, *Assemblée Electorale de Paris*, París, 1890-1905, que trazan la historia del periodo del 18 de noviembre de 1790 al 17 Frimario, año II.

[14] La Constitución de 1793, que nunca será aplicada, decidirá la elección directa de los diputados. Pero las asambleas electorales de segundo grado seguían estando previstas, paradójicamente, para la elección de las autoridades locales (los administradores y funcionarios municipales no tenían el estatus de representantes).

[15] Véase Saint-Just, *Œuvres complètes*, Gérard Lebovici, París, 1984, pp. 415-441.

[16] En Robespierre, *Textes choisis*, Éd. sociales, París, 1974, t. II, pp. 141-156.

representa", señala Saint-Just,[17] expresando una concepción mecánica de la representación. La elección inmediata tiene la finalidad de reducir los roces y las deformaciones ligadas a los sistemas de segundo grado: mejora la "calidad" de la representación como operación de transmisión de las voluntades. Robespierre habla el mismo lenguaje. No es ésta sin embargo la parte más sobresaliente de sus planteamientos. Para ellos, reducir la mediación política no significa tanto acercar al representante y al representado, como reducir el papel de todos los órganos intermediarios entre el pueblo y el poder. Robespierre y Saint-Just están considerando también a los funcionarios públicos, los agentes del gobierno. Lo que ambos denuncian fundamentalmente en las figuras del elector de segundo grado o del funcionario es la perturbadora pantalla que éstas instituyen entre los ciudadanos y el poder. El gobierno directo implica para ellos la identificación del pueblo y la Convención, formando juntos un bloque unido para vigilar los actos de la Administración. La noción de inmediatez no se traduce entonces en la elaboración de dispositivos "técnicos" que permitan aumentar la participación directa y personal de los ciudadanos, ampliando el campo de los procedimientos de elección: es en principio la afirmación de un ideal de fusión entre el pueblo y sus representantes.

¿El pueblo? Es soberano. Uno e indivisible, entonces, como lo es la soberanía. No existe para los *montagnards* más que como totalidad activa, perfecta adecuación del concepto de voluntad general y de la práctica social. No es ni una suma de individuos, ni un conglomerado de cuerpos o secciones. Saint-Just llega incluso a desear que la Representación nacional pueda ser elegida por el pueblo entero como un solo cuerpo, acusando al proyecto de Condorcet, basado en el elector, de no expresar más que "una voluntad general especulativa".[18] El principio electivo, fundado de manera obligatoria en la expresión de una elección o una preferencia por parte de los *individuos*, no es entonces central para los *montagnards*. El voto como manifestación de la opinión individual, que expresa un juicio propio y necesariamente "secreto" en cierto sentido (al ser el secreto la marca del derecho irreductible a la individualidad), aparece incluso a sus ojos como un procedimiento eminentemente sospechoso. Tienden a transformar su naturaleza mediante toda una serie de disposiciones —el voto en voz alta, la organización de grandes asam-

[17] Saint-Just, *Discours sur la Constitution de la France*, en *Œuvres complètes*, p. 424.

[18] *Ibid.*, p. 423.

bleas— cuya función es socializar la organización material, de tal suerte que las opiniones de los individuos se borren al máximo para fundirse en una sola y única voz del pueblo. Lo que en Condorcet es resultado de un proceso de deliberación meticulosamente organizado, es para Robespierre y Saint-Just la expresión de un estado de fusión. La voluntad general es algo dado, no algo construido. De ahí evidentemente la imposibilidad, para los miembros de la Convención, de reducir el término de "pueblo" a una determinación sociológica cualquiera. Ésta no designa ni un grupo, ni una clase, sino un principio social y moral que sólo se revela en la acción. Robespierre y Saint-Just suprimen la contradicción enunciada por Rousseau entre democracia y gobierno representativo, organizando la fusión combatiente del pueblo y sus representantes. La lucha contra las facciones es el catalizador de esta fusión, un trabajo propiamente metalúrgico que requiere del mantenimiento permanente del fuego de la acción, el de la guerra exterior o interior. El voto directo no consagra en ellos, entonces, el papel del individuo-elector soberano, que suprime la distancia entre la deliberación y la autorización. Tiene la finalidad, en principio, de expresar la omnipotencia del poder de la Convención. Se llama en él al pueblo puro y virtuoso contra las traiciones y las vacilaciones de los cuerpos electorales. Por el contrario, en el mes de Termidor del año III, durante la discusión del texto de la nueva Constitución, el temor a la manipulación de las asambleas primarias hace que se regrese a la elección de segundo grado. Se quiere así "disminuir los riesgos de la intriga", prevenir los "intentos de seducción" y "descorazonar a los intrigantes".[19] Pero estos argumentos circunstanciales y tácticos enmascaran mal la distinción filosófica subyacente entre el derecho a legitimar y el derecho a decidir.

Sin embargo, la Asamblea que decide en 1795 el retorno a la elección indirecta de los representantes prevé simultáneamente el mantenimiento del voto directo para ratificar la Constitución o validar una eventual revisión. Una sola voz se eleva entonces para criticar esta medida. En 1795, al igual que en 1793, las asambleas primarias votaron para ratificar la Constitución. ¿Cómo explicar esta excepción? Lejos de contradecir los principios que fundamentan el sufragio indirecto, por el contrario, los corrobora. El voto sobre la Constitución, en efecto, no implica ninguna deliberación, ninguna opción construida; expresa solamente un consentimiento. Como dice Defermont a la Convención, "el más bello derecho del ciudadano es el de dar su asentimiento al pacto social".[20] Se trata de un voto que es de esencia plebiscitaria, y no de esencia deliberativa. No es de la misma naturaleza que aquel del que proceden las asambleas electorales cuando designan a los diputados. No se requiere ningún discernimiento, ninguna capacidad particular: el voto sobre la Constitución expresa simplemente un acuerdo o un rechazo. Procede de una acción de legitimación al mismo tiempo que conduce a reformular simbólicamente los términos del pacto social. Entonces, el voto directo se inscribe en este caso en la lógica del voto-sanción o del voto-legitimación. No ejecuta ninguna elección, en el sentido etimológico del término, es decir que no procede de una *elección deliberada*. De la misma manera, la elección de los jueces de paz[21] —que se realiza por sufragio directo en las asambleas primarias— no constituye un desmentido a los principios en que se basa el voto en segundo grado. Efectivamente, en ese caso el voto es de otra naturaleza. No consiste en un acto de soberanía: su finalidad consiste solamente en designar a un árbitro de los pequeños conflictos cotidianos. Es una operación que permanece dentro de la esfera inmediata de las costumbres y de la sociedad civil.

Así, durante la revolución, el procedimiento electivo se remite a funciones sociales y políticas muy diversas. La elección es a la vez un procedimiento de legitimación, una prueba de confianza, un sistema de nombramientos, un medio de control, un signo de comunión, una técnica de depuración, un operador de representación, un símbolo de participación. Tal multiplicidad de usos conduce a desequilibrar completamente la articulación entre el voto y la representación. Frente a una concepción de la representación en la que el procedimiento electoral es a fin de cuentas secundario, se acumula en efecto una suma de expectativas y exigencias cuya solución figura ser la elección. Este desequilibrio se manifiesta muy concretamente por el hecho de que se puede ser elegido sin ser representante —ése es el caso de algunos funcionarios— y porque es posible, a la inversa, tener un carácter representativo sin haber sido electo —como es el caso del rey.

Durante los primeros años de la revolución, el debate sobre el derecho de sufragio se encuentra dividido entre varias lógicas: una lógica simbólica de expresión de la inclusión social, una lógica técnica de orga-

[19] Véanse los debates del 1 al 9 Termidor del año III (*Moniteur*, t. XXV, pp. 246-307). Utilizamos la abreviatura *Moniteur* para la *Réimpression de l'ancien Moniteur*, París, 1854, 32 vols.

[20] *Moniteur*, t. XXV, p. 246.

[21] Ley del 16-24 de agosto de 1790.

nización de la Representación nacional y una lógica política de la deliberación democrática. La adopción de un sistema de segundo grado permite aproximarlas sin que se invadan una a la otra. La poca atención que se presta durante estos años al fenómeno de la abstención encuentra ahí su explicación. El hecho de que solamente el 23.5% de los electores de primer grado haya votado en 1791, cayendo esta cifra a 10% en 1792, apenas suscitó alguna inquietud,[22] como si fuera más importante el detentar el derecho que su ejercicio.[23] *Le Moniteur* dedicó cientos de páginas a describir los debates sobre el derecho al sufragio, mientras que en diez años sólo encontramos un artículo consagrado a analizar la "penuria de los votantes" que se manifiesta desde 1791.[24]

El sufragio en segundo grado disocia la idea de elegir aquello que surge de una participación-legitimación y lo que constituye la decisión verdadera y final. Permite así conciliar la universalidad de la implicación política con la detentación final del poder de decisión por parte de una minoría a la que se supone ilustrada: frente a los 4 500 000 ciudadanos activos de 1791, los electores forman un grupo restringido de 44 000 personas, constituyendo casi el principio de una especie de clase política. En 1795, la diferencia es aún mayor, ya que 6 000 000 de personas pueden participar en las asambleas primarias, mientras que el número de electores se ha reducido a menos de 30 000 individuos. En 1800, con la Constitución del año VIII y su sistema de listas de notabilidad, esta diferencia alcanzará su paroxismo. La forma electoral, durante todo este periodo,

[22] Véanse sobre este punto las indicaciones que se dan en dos artículos de M. Edelstein, "Vers une sociologie électorale de la revolution française: la participation des citadins et des campagnards (1789-1793)", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, octubre-diciembre de 1975, y "La nationalisation de la participation électorale des Français (1789-1870)", por aparecer en la *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. Remitirse también a los trabajos citados de P. Gueniffey y de J.-R. Suratteau sobre la revolución, y de J.-Y. Coppolani sobre el imperio.

[23] Hay que señalar que Judith Shklar explica también las tasas muy elevadas de abstención en Estados Unidos por el hecho de que la ciudadanía posee sobre todo una dimensión de integración simbólica. De ahí la distancia entre la enorme movilización de diferentes categorías para conquistar el derecho al voto y el débil uso de él que enseguida tuvo lugar (véase J. Shklar, *La citoyenneté américaine. La quête de l'intégration*, Calmann-Lévy, París, 1991).

[24] Peuchet, "Élections", *Le Moniteur Universel*, 17 de junio de 1791 (*Moniteur*, t. VIII, pp. 675-676). El autor opone esta penuria a la fuerte participación en las asambleas de abril de 1789 y admite su perplejidad. "Con pena concebimos —escribe— que las asambleas de electores hayan podido volverse menos numerosas a medida que los derechos políticos han adquirido desarrollo y solidez; es difícil asignar una causa a la indiferencia que han mostrado por el derecho al sufragio la mayoría de quienes parecían deber atenerse a él más específicamente; uno se sorprende [...] de que se haya hecho de la actividad ciudadana una prerrogativa abstracta, sin participación efectiva en la organización de los poderes" (p. 675).

permitió enmascarar las ambigüedades de fondo en materia de derecho al sufragio, hasta llegar a hacer posible, bajo el imperio, la idea de un sufragio universal sin democracia.

EL MODELO BONAPARTISTA

La Constitución del año III había limitado seriamente los medios de acción del poder ejecutivo, que apenas disponía de margen de iniciativa frente al poder legislativo. De ahí la cascada de golpes de Estado y abusos de autoridad que marcó el compás del Directorio a partir del 18 Fructidor del año V. También la perspectiva de revisar la Constitución se impone a muchos espíritus, a partir de esta fecha. La necesidad de dotar de nuevas Constituciones a las "repúblicas hermanas", creadas en 1797 tras la paz de Campo-Formio, ofrece entonces un banco de prueba cómodo para probar las ideas que están en el aire.[25] Los hombres clave del Directorio, como Daunou, La Révellière-Lépeaux, Merlin de Douai y Monge, inspiran más o menos directamente la redacción de textos destinados a las repúblicas bátava, helvética o romana. Todas estas Constituciones presentan una doble característica: el poder ejecutivo queda ahí considerablemente reforzado, al mismo tiempo que el derecho al voto se amplía en la base. Aunque en Roma se mantiene un censo electoral muy bajo, el sufragio es prácticamente universal en las asambleas primarias de Holanda y Suiza.[26] Estas Constituciones son entonces, en un sentido, "más democráticas" que la del año III, pero al mismo tiempo aumenta la distancia entre la ampliación del derecho al voto en las asambleas primarias y el verdadero poder electoral de decisión (se abren paso, por ejemplo, los esquemas de elección en tercer grado). Después del 18 Brumario, la Constitución del año VIII racionalizaría estos primeros experimentos.

Inspirado en gran medida por Sieyès, el nuevo texto suprime el último resabio censitario que subsistía formalmente en las disposiciones del año

[25] De 1795 a 1799, nuevas repúblicas que están bajo el control francés reciben una Constitución.

[26] Ya que estoy en este punto, véanse las indicaciones que da J. Godechot en *Les institutions de la France sous la révolution et l'empire*, PUF, París, 1968, p. 552. Para detalles más amplios sobre estos bancos de prueba constitucionales, véase el artículo de R. Guyot, "Du Directoire au Consulat. Les transitions", *La Revue Historique*, septiembre-octubre de 1912, y el de H. B. Hill, "L'influence française dans les Constitutions de l'Europe (1795-1799)", *La révolution française*, 1936-1937 (artículo en dos partes).

III (la obligación de pagar una contribución cualquiera para ser ciudadano activo). Sólo los domésticos que recibían gajes, los que estaban en quiebra, los incapacitados por orden judicial, los acusados y los contumaces se ven de ahora en adelante excluidos del ejercicio del derecho de ciudadanía. Los antiguos nobles y los parientes de emigrados son, al mismo tiempo, reintegrados simbólicamente a la nación, al recuperar la facultad de participar en elecciones.[27] Con excepción de los principios de 1793, que no habían sido aplicados, nunca se había otorgado un derecho al sufragio tan extenso desde el comienzo de la revolución. Ampliado en la base, lo era sobre todo en el nivel intermedio: ninguna condición de censo se requería para los electores de segundo grado. Es ésta la diferencia más notable con respecto a la Constitución del año III. De ahí el sentimiento de ruptura percibido por los contemporáneos, como si se hubiese efectuado un salto cualitativo en materia de derecho al voto. Un hecho significativo: en esta ocasión hace su aparición el término de "sufragio universal". Se lo encuentra empleado por primera vez en un artículo que Mallet du Pan escribe en *Le Mercure Britannique* para comentar las nuevas disposiciones constitucionales.[28] Al mismo tiempo que el derecho al sufragio se amplía en la base, su ejercicio queda singularmente limitado por el sistema de listas de elegibilidad que se establece, cuyo principio es simple: los ciudadanos de cada barrio comunal designan, mediante su sufragio, a quienes crean ser los más adecuados para manejar los asuntos públicos. De ello resulta una lista de confianza, que contiene un número de nombres igual a la décima parte del número de ciudadanos que tienen derecho a cooperar. Los ciudadanos incluidos en las listas comunales de un departamento eligen igualmente a una décima parte de entre ellos, que forma una segunda lista, llamada departamental, de la cual deberán salir los funcionarios públicos del departamento. Los ciudadanos apuntados en la lista departamental proceden a la misma operación para establecer una tercera lista, que abarca a las personas de este departamento elegibles para las funciones públicas nacionales. En la base, 6 000 000 de personas designan a 600 000 miembros de las listas comunales, quienes eligen por su parte a 60 000 miembros de las listas

[27] La ley del 3 Brumario del año IV (15 de octubre de 1795) había excluido del derecho al sufragio a los sacerdotes refractarios, los emigrados expulsados provisionalmente y los parientes de emigrados.

[28] 10 de enero de 1800 (núm. XXXII, t. IV). Esta indicación había sido dada ya por A. Aulard en su *Histoire politique de la révolution française*, París, 1901, p. 706. No he encontrado menciones anteriores.

departamentales, coronando este edificio piramidal una lista de 6 000 nombres.

Al mismo tiempo, los ciudadanos eran llamados a nombrar cada tres años a quienes, de estas diversas listas, les parecían merecedores de su confianza para reemplazar a los inscritos que habían fallecido, y a retirar a las personas en quienes ya no la deseaban depositar. Pero en la cima, los miembros del Cuerpo Legislativo y los titulares de las grandes funciones públicas eran nombrados por el Senado o por el primer cónsul, quienes los elegían de la lista nacional. Ésta abarcaba alrededor de 6 000 nombres, el margen de selección era muy amplio y el principio electivo se encontraba de hecho abandonado.

Así, la ampliación del derecho al sufragio queda singularmente contrarrestada por prácticas de tipo autoritario. Mallet du Pan, uno de los más virulentos en denunciar este desfase, arremete contra las "extravagancias democráticas" que forman un "contraste monstruoso" con la ausencia de poder real de los electores.[29] "La soberanía del pueblo —denuncia— fue grabada en el frontispicio, pero se escamoteó en el transcurso de la obra."[30] ¿Se trataba de un simple escamoteo? La cuestión no puede entenderse solamente en términos de manipulación. Efectivamente, en el año VIII ningún movimiento social constreñía a los redactores de la Constitución, ninguna voz se elevaba para reclamar la ampliación del derecho al sufragio. En esta época existía, por el contrario, un fuerte movimiento de opinión a favor del sufragio censitario. Muchos entre quienes deseaban establecer un gobierno fuerte y estable, y alejar al espectro del poder *sans-culotte*, propugnaban por la implantación de severas restricciones al voto popular. *¿Para qué necesitamos asambleas primarias?*, preguntaba por ejemplo el título de un folleto de Jarry de Mancy. El 4 Frimario del año VIII, *Le Moniteur Universel* publica un "Dialogue entre un patriote et un député" que concluye que los propietarios son los únicos ciudadanos de un Estado.[31] Varios de los periódicos que pretenden develar el texto de la nueva Constitución, aún en discusión, señalan como si fuera algo ya sabido que el censo electoral sería fijado a un nivel bastante alto. El 10 Frimario del año VIII, cuando el *Moniteur* revela la versión que califica "más acreditada" del proyecto, escribe: "El número de ciudadanos activos se ha reducido mucho. Para ejercer esas funciones, ha-

[29] Véase su primer artículo donde critica la Constitución del año VIII, *Le Mercure Britannique*, t. IV, núm. XXX, 10 de diciembre de 1799, pp. 429-430.

[30] Artículo del 10 de enero de 1800, *Le Mercure Britannique*, p. 475.

brá que pagar una contribución directa del valor de doce jornadas de trabajo. Ni siquiera se ha decidido aún si no se exigirá una propiedad considerable."[32] Pero ni Sieyès ni las comisiones y secciones de los Quinientos y de los Antiguos, encargados de preparar la Constitución, habían soñado con algo semejante. Entre estos últimos sólo se eleva una voz aislada para reclamar que las listas de notabilidad sean reglamentadas con base en una tarifa de las fortunas. Boulay de la Meurthe informa que Sieyès se opuso fuertemente a ello, diciendo que esta idea era "aristocrática", mientras que su perspectiva personal era auténticamente republicana, y que en este punto la gran mayoría lo apoyó fácilmente.[33] Las secciones del Cuerpo Legislativo se habían mostrado incluso más audaces que Sieyès. Admitiendo, al igual que él, una ampliación del sufragio, habían criticado el sistema de las listas de confianza y sugerido que se conservaran las elecciones en segundo grado. Ciertamente, las posiciones de los brumaristas no eran vírgenes de toda preocupación política; tanto temían el retorno forzado de los partidarios del Antiguo Régimen, que no tenían miedo a la llegada de un nuevo poder *sans-culotte*. No creían posible exorcizar el mal recuerdo de las elecciones del año IV o del año VI por medio del establecimiento de un sufragio censitario. Sobre todo, no veían alternativa al principio electoral en una república. Escépticos en relación a los efectos del sufragio censitario, optaban por un sistema electoral muy amplio, creyendo que podrían dominar la situación aplazando las elecciones o manipulándolas cuando se mostraran amenazantes.[34] Su fe democrática encontraba ahí sus límites.

El proyecto de Sieyès, que termina por llevarlo ante las comisiones de los Antiguos y los Quinientos, era más radical y sobre todo más coherente. Lejos de ser una curiosidad constitucional, el texto del año VIII es en cierta manera el que encarna mejor las ideas fundamentales del autor de *Qu'est-ce que le tiers état?* Durante los primeros años de la revolución, Sieyès había deplorado la confusión entre los procedimientos de legitimación, los modos de designación y las formas de ejercicio del poder político, encontrándose de hecho esos tres elementos imbricados en la actividad electoral. En el año VIII, Sieyès parece poder establecer por fin un sistema que corresponde a su concepción del gobierno representativo. Él disocia el símbolo de la igualdad y el mecanismo de la legitimación popular de los otros momentos de la actividad política, combinando el sufragio universal con las listas de notabilidad. Esto se aprecia en las reflexiones que formula en aquel momento en sus notas personales.[35] En la base, señala, "la asociación política se compone de la universalidad de los ciudadanos primarios".[36] En las observaciones constitucionales dictadas a Boulay de La Meurthe, propone como primer principio que "nadie debe estar revestido de una función si no tiene la confianza de aquellas sobre las cuales ésta se debe ejercer".[37] Pero enuncia inmediatamente después el segundo:

> En un gobierno representativo, ningún funcionario debe ser nombrado por aquellos sobre quienes debe pesar su autoridad. El nombramiento debe provenir de los superiores que representan al Cuerpo de la nación. El pueblo, en su actividad política, no está sino en la Representación nacional, no forma otro cuerpo que aquél. El gobierno es esencialmente nacional y no local: desciende de la Representación nacional, que es el pueblo representado; no viene del simple ciudadano, ya que éste no tiene derecho a representar al pueblo, ni a conferir un poder en su nombre.[38]

De ahí la fórmula resumida, casi canónica: "La autoridad debe venir de arriba y la confianza de abajo." La desproporción entre el número de inscritos en la lista nacional y el número de personas a designar por el Cuerpo Legislativo traduce perfectamente este encastramiento de la autoridad en la confianza.

En un discurso del 18 Pluvioso año IX ante el Cuerpo Legislativo, Roederer explica, en la misma perspectiva, que antes de la Constitución del año VIII no había en Francia un sistema político que se pudiera considerar verdaderamente representativo.[39] Es significativo considerar que son

[32] *La Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, 4 Frimario del año VIII, p. 252.

[32] *Ibid.*, 10 Frimario del año VIII, p. 276.

[33] Véase Boulay de la Meurthe, *Théorie constitutionelle de Sieyès. Constitution de l'an VIII*, París, agosto de 1836.

[34] El mejor análisis de la posición de los brumaristas se encuentra en la obra de J. Bourdon, *La Constitution de l'an VII*, Rodez, 1942. Para los debates del periodo anterior, remitirse a los artículos de J. R. Suratteau sobre las elecciones de los años IV y V, publicadas en los *Annales historiques de la révolution française* (1951, 1952, 1955, 1958), y a su obra *Les elections de l'an VI et le coup d'État du 22 Floréal (11 mai 1789)*, Les Belles-Lettres, París, 1971.

[35] Véase el conjunto de manuscritos que se conservan en los Archivos Nacionales, en el fondo Sieyès, bajo la signatura 284 *AP* 5, exp. 2, *Notes concernant la Constitution de l'an VIII*.

[36] *Ibid.*, f. 44.

[37] *Ibid.*, en el cuaderno *Observations constitutionelles dictées au citoyen Boulay de La Meurthe*.

[38] *Ibid.*

[39] *La Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, 22 Pluvioso del año IX, p. 592. Sobre la teoría del gobierno representativo en Roederer, vease L. Jaume, *Échec au libéralisme. Les jacobins et l'État*, Ed. Kimé, París, 1990.

dos de los teóricos más importantes de la Constitución de 1791 quienes mantienen este lenguaje en el año VIII. Cabanis, que traduce entonces perfectamente la sensibilidad de los idéologos, procede a un análisis muy cercano.[40] Él también instruye el proceso de las deficiencias de la Constitución del año III y celebra el nuevo texto. El Brumario opera a sus ojos una revolución teórica. Hablando del gobierno representativo, escribe:

> La gran ventaja de esta forma de gobierno es que el pueblo, sin ejercer ninguna función pública, pueda designar para todos a los hombres que gozan de su confianza; que no haga ninguna ley, que no administre nada, que no juzgue nada, como hacía en las democracias anárquicas de la Antigüedad, pero que sus legisladores, sus gobernantes y sus jueces sean siempre escogidos entre aquellos que él ha designado.[41]

¿Es eso contrario al ideal democrático? En lo absoluto —argumenta—; por el contrario, la "buena democracia" queda asegurada, ya que "la igualdad más perfecta reina entre todos los ciudadanos; cada uno puede encontrarse inscrito en listas de confianza y permanecer ahí, pasando por todas las reducciones: basta con que obtenga los sufragios".[42] En el sistema del año VIII ya no existe, de hecho, ningún límite —simbólico o material— fijado al principio de igualdad. En cierta manera, el sentimiento democrático está completamente absorbido por la pasión antiaristocrática: de golpe, se encuentra separado de toda idea de gobierno directo. Es en este sentido que la Constitución del año VIII marca un giro intelectual. Ésta resuelve todos los equívocos anteriores sobre la noción de gobierno representativo y disocia lo que estaba mezclado. "En el verdadero sistema representativo —concluye Cabanis—, todo se hace en nombre del pueblo y para el pueblo; él no hace nada directamente. Es la fuente sagrada de todos los poderes, pero no ejerce ninguno: no se escoge ningún funcionario si no es entre los nombres escritos en las listas populares, pero estas listas no llaman en absoluto a los elegidos a tal o cual función particular."[43]

[40] Véanse sus *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, París, año VIII, reproducido en *Œuvres philosophiques de Cabanis*, PUF, París, 1956, t. II. Véase también M. Regaldo, "Lumières, élite, démocratie: la difficile position des idéologues", *XVIIIe Siècle*, núm. 6, 1974.

[41] *Ibid.*, pp. 473-474.

[42] *Ibid.*, p. 474.

[43] *Quelques considérations sur l'organisation sociale, op. cit.*, p. 481.

Sobre esta base, el racionalismo político a la francesa podía reconciliarse con las exigencias de la legitimación popular.

Establecido por la ley del 13 Ventoso del año IX (4 de marzo de 1801) redactada por Roederer,[44] el sistema de listas de confianza fue bastante complicado de poner en marcha. Las elecciones del año IX despertaron poco entusiasmo. Por ejemplo, al constatar el reducido número de votantes, el abate Bonifaci señala en su diario, en la fecha del 18 de julio de 1801: "El pueblo, es decir aquellos que tienen el derecho de votar, no mostró mucho entusiasmo; todas estas nuevas invenciones (el sufragio universal y las listas de notabilidad) son verdaderas tonterías."[45] La lista de confianza nacional fue finalmente fijada por el Senado el 4 Ventoso del año X, pero apenas tuvo tiempo de servir. En efecto, Bonaparte aprovechó los cambios constitucionales que volvieron necesaria la adopción del consulado vitalicio para hacer que se modificara el sistema electoral: el Senado fijó una nueva ley electoral por medio del senado-consulto del 16 Termidor del año X. El primer cónsul no había apreciado nunca la invención de Sieyès. Encontraba su sistema demasiado complicado y calculaba que el pueblo se encontraba, de hecho, puesto a distancia de manera demasiado visible. Ciertamente, Bonaparte quería una máquina electoral fácil de controlar, pero igualmente deseaba que ésta pudiese servir de interfase entre gobernados y gobernantes. Criticando el sistema del año VIII, decía:

> Todos los poderes están en el aire, no descansan en nada. Hay que establecer sus relaciones con el pueblo. Eso es lo que la Constitución había omitido [...]. En el sistema de las listas de notabilidad, el pueblo que presenta, en definitiva, 5 000 candidatos, no puede jactarse de participar suficientemente en las elecciones para ver que se nombre a aquellos que gozan de su confianza. Para lograr la estabilidad del gobierno, es necesario entonces que el pueblo tenga una mayor parte en las elecciones y que esté realmente representado. Así, el pueblo se volverá a unir a las instituciones; sin eso, permanecerá siempre ajeno a ellas o indiferente.[46]

[44] Esta ley restringe las disposiciones de la Constitución de dos maneras. La facultad de borrar ciudadanos de una lista se suprime (es verdad que aquello planteaba problemas de procedimiento), y se añade en calidad de electores de derecho en las diferentes listas, a personas que formaban parte de los primeros cuerpos constituidos en el año VIII.

[45] Citado en J. Y. Coppolani, *Les élections en France à l'époque napoléonienne*, Albatros, París, 1980, p. 214.

[46] Citado por A. Thibaudeau, *Mémoires sur le Consulat*, París, 1827, t. II, p. 289. Sobre la filosofía electoral de Bonaparte véase J. Y. Coppolani, *Les elections en France, op. cit.*, y G. D. Wright, "Les élections au corps législatif sous le Consulat et le Premier Empire", *Revue d'Administration*, 1983.

El senado-consulto de 16 Termidor del año X retornó al principio de la elección por grados. Adoptó un sistema en tercer grado. En la base se encontraban las asambleas cantonales, abiertas a todos los ciudadanos domiciliados en el cantón. Ellas elegían a los colegios electorales de distrito, procediendo éstos a su vez a la elección de los colegios electorales de los departamentos. Los miembros de los colegios departamentales debían ser escogidos entre los 600 ciudadanos sujetos a las mayores contribuciones del departamento: un censo intermedio hacía así su reaparición. El primer cónsul podía además añadir miembros a los colegios por su propia autoridad.[47] Los miembros de los colegios eran elegidos o nombrados de manera vitalicia. El "poder de nombramiento" del pueblo podía parecer más directo que en el año VIII, pero el sistema era de hecho aun más cerrado. El nuevo reglamento electoral fue establecido definitivamente por el decreto del 17 de enero de 1806. En él se habían levantado todas las restricciones al ejercicio del derecho al sufragio en las asambleas cantonales. De ahora en adelante, los domésticos podían votar. Formalmente, cada hombre podía sentirse plenamente ciudadano. Sin embargo, la actividad electoral se vio muy reducida, ya que los miembros de los colegios electorales eran elegidos de manera vitalicia. Aun así, se organizaron elecciones para reemplazar a las personas fallecidas en los departamentos.[48] Pero lo que estaba en juego era poco y las tasas de abstención, en consecuencia, muy elevadas.[49]

La Constitución del año VIII había buscado despojar de ambigüedades el derecho al sufragio. El sistema electoral que se estableció bajo el imperio regresa a los antiguos equívocos. Prolonga, por un lado, el movimiento de ampliación de la ciudadanía comenzado en el año VIII, profundizando al mismo tiempo en la distinción entre el proceso de legitimación política y las fuentes de la decisión. Pero por otro lado reincorpora muchos equívocos revolucionarios que se relacionan con la noción misma de elección. La relación entre participación electoral y designación se vuelve de nuevo vaga, incluso si a fin de cuentas el poder de nombramiento pertenece al emperador, así como pertenecía al primer cónsul. Como nunca antes, ciudadanía y democracia se encuentran de golpe disociadas. No se exhibe ninguna doctrina coherente para dar sentido a esta ruptura. El sistema, es verdad, está completamente absorbido por el carácter excepcional del emperador. Su figura trasciende las herencias y polariza toda la energía representativa del país, conduciendo a una especie de superposición inédita de la legitimidad popular y la idea monárquica. Gracias a la triple consagración plebiscitaria, el imperio reanuda el mito primitivo de la realeza electiva al mismo tiempo que reinventa el despotismo ilustrado. Sin embargo, el bonapartismo no rompe con la tradición francesa. Sus rasgos no obedecen únicamente a la excepcionalidad de un hombre, no más de lo que se derivan de las propias circunstancias. Tampoco puede entenderse el bonapartismo como una vulgar patología de la soberanía popular, como dirán los liberales junto con Guizot y Benjamin Constant. La aleación de racionalismo administrativo y legitimación popular que pretende encarnar es perfectamente coherente con los ideales de la Ilustración y de la revolución. Ofrece, a su manera, una respuesta a la tensión entre el número y la razón, respuesta precaria y amenazadora a la vez, ya que sólo puede darse a través del dominio de un gran hombre, el único capaz de operar, en su propia persona, la reunión de dos principios contrarios (de ahí la necesaria sacralización del emperador y la imposible institucionalización —bajo la forma de un régimen estable— de su poder). Pero de cualquier modo es una respuesta.

Así, incluso si se basa en la debilidad o la inexperiencia democrática, el bonapartismo corresponde a una etapa de la historia de la democracia francesa. Obtiene su fuerza de una formidable sensibilidad a la demanda de igualdad y el odio a los privilegios que tejen la trama de la sensibilidad revolucionaria. Da la espalda a los principios aristocráticos para celebrar permanentemente las virtudes del mérito y los imperativos simbólicos de la igualdad. En ese sentido, pone en el centro de la política la cuestión de la inclusión, mucho más que la de la participación activa. Busca reinventar para la nueva sociedad individualista el equivalente a las antiguas ligas de fidelidad y protección. Además, Napoleón establece con este fin

[47] Los colegios de distrito comprendían, además de los miembros elegidos, a los miembros nombrados de por vida por el primer cónsul (diez como máximo); los de departamento podían contar con 20 de ellos escogidos entre los 30 ciudadanos con mayor contribución del departamento. Los colegios de distrito debían comprender un miembro por cada 500 habitantes (con un mínimo de 120 y un máximo de 200), y los colegios de departamento un miembro por cada 1 000 habitantes (con un mínimo de 200 y un máximo de 300). Al sumar a los miembros de los colegios de distrito y a los de los colegios de departamento, se llega a un total aproximado de 70 000 personas. Para un análisis sociológico de esta población, véase L. Bergeron y G. Chaussinand-Nogaret, *Les "masses de granit". Cent mille notables du premier empire*, Éd. de l'EHESS, París, 1979.

[48] Véase sobre este punto J. Y. Coppolani, *Les élections en France, op. cit.*, que renueva el tema de las elecciones bajo el imperio.

[49] Para las asambleas de distrito (primer nivel), J. Y. Coppolani cita tasas de abstención de cerca de 85% en 1810. La elección de los jueces de paz por las asambleas distritales, por escrutinio directo uninominal mayoritario en dos vueltas, parece haber movilizado más a las poblaciones, al tener el elegido una gran importancia en su vida cotidiana.

una relación estrecha entre la creación de una nobleza imperial y los colegios electorales de departamento (después de 1808, cerca de ochenta presidentes y miembros de los colegios electorales de departamento fueron convertidos en condes o barones): nobleza, meritocracia y elegidos forman una elite unificada. La gestión del imaginario social se disocia de la gestión de la administración de los hombres y de las cosas. Respetando las ideas y al personal de la revolución, Napoleón sublima de este modo las dificultades del legicentrismo a la francesa. La revolución no había sabido unir, en el poder legislativo, el peso de la voluntad general y los imperativos de la razón. Napoleón aporta su respuesta al hacer que coexista un decisionismo resuelto, que exalta al poder ejecutivo, con el culto a un pueblo-recurso,[50] potencia casi sacramental de unción de lo político. Para resolver la contradicción francesa, redobla en cierto modo su tensión original, organizando, en una mezcla única de lo imaginario y la realidad, la confrontación de dos potencias reforzadas: el sufragio universal y el poder ejecutivo como administración racional. Al no haber ninguna liga que enlace estas dos esferas, salvo la persona del emperador, el concepto de ciudadanía queda a partir de ese momento completamente desarticulado, disociado de la idea democrática de intervención del pueblo en los asuntos públicos. Ironía de la historia: son los colegios electorales del imperio los que elegirán, en 1815, a la Cámara inencontrable,[51] con la que la Francia del Antiguo Régimen retornó de manera tan escandalosa como sorpresiva al frente de la escena política.

[50] Es en este adosamiento al pueblo-recurso como Napoleón mantiene una cierta liga con la cultura política *montagnarde*, que le aseguró siempre una cierta simpatía entre los herederos de los jacobinos.

[51] Llamada así porque era tan monárquica, que Luis XVIII no pensaba que se pudiera encontrar una igual. [N. de la T.]

II. EL ORDEN DE LAS CAPACIDADES

EL ESCLARECIMIENTO LIBERAL

El 5 de febrero de 1817 se promulga una nueva ley electoral. Ésta marca un giro decisivo al romper con la política del sufragio en varios grados y teorizar el principio de la elección directa de los diputados. Como contraparte a esta "democratización", se instaura un censo electoral de 300 francos. La filosofía y la práctica del derecho al voto reposaban, de un solo golpe, en nuevas bases. La preparación de esta ley dio lugar a uno de los más importantes debates políticos de la Restauración.[1]

La Carta de 1814 había fijado condiciones draconianas para la elegibilidad: para ser diputado, era necesario tener cuarenta años de edad y pagar una contribución directa de 1 000 francos. El ejercicio del derecho al voto estaba igualmente sometido a condiciones muy restrictivas. El artículo 40 de la Carta estipulaba: "Los electores que concurren al nombramiento de los diputados no pueden tener derecho al sufragio si no pagan una contribución directa de 300 francos, y si tienen menos de treinta años." Pero la organización de los colegios electorales no se había detenido, y la expresión "electores que concurren" dejaba flotar en el aire una cierta indefinición. También estaba previsto por la Carta que una ley electoral precisara las modalidades de nombramiento de los diputados. Mientras tanto, se mantenían los colegios electorales cuya organi-

[1] "La discusión de la ley de las elecciones fue bella, animada, y comenzó esta serie de debates interesantes y esclarecedores, que cautivaron a la atención pública y fueron para la nación un curso viviente de política constitucional (Ch. de Rémusat, *Mémoires de ma vie*, Plon, París, t. I, p. 316).

zación se remontaba al senado-consulto del 16 Termidor del año X. Pasado el intermedio de los Cien Días, Vaublanc, ministro del Interior, presenta un primer proyecto. Al mismo tiempo que mantiene los dos grados en la elección, se muestra más restrictivo que la Carta, limitando los colegios electorales a un pequeño número de grandes contribuyentes a los que se añaden los electores de derecho. La Comisión de la Cámara critica el sistema de los electores de derecho y elabora entonces un contraproyecto bajo el báculo de Villèle. Este último opina que la Carta había tomado la palabra "electores" en el sentido en que la entendían las Constituciones anteriores y sugiere que se establezcan asambleas primarias accesibles para todos aquellos que paguen un impuesto de sólo 25 francos. Así, continuaban coexistiendo el sufragio abierto en el primer grado y el sufragio restringido en el segundo. Pero la discusión fue bloqueada en abril en la Cámara de los Pares, una vez que Luis XVIII dio a entender su hostilidad a un proyecto que se juzgaba como demasiado "popular", a pesar del segundo grado de elección y de la posibilidad de adjuntar electores de derecho. Disuelta de golpe, como lo había sido, la Cámara inencontrable, había que recomenzar todo.

Es en ese contexto que Lainé, el nuevo ministro del Interior, presenta el 28 de noviembre de 1816 un proyecto del que surgirá la ley del 5 de febrero de 1817.[2] Esta fecha permanecerá grabada en las memorias durante mucho tiempo, pues marca la adopción de una de las grandes leyes liberales de la Restauración. También traduce la fuerza creciente de una nueva generación política. El proyecto de ley se elaboró en el seno de una comisión informal en la que sesionaban, entre otros, Royer-Collard y Guizot. A este último confió Lainé la redacción de la exposición de motivos que se presentó a la Cámara.[3] Guizot desarrolla ahí los dos principios fundamentales del proyecto.

> El primero —escribe— es que la elección debe ser directa, es decir que todos los ciudadanos que, en un departamento, cumplen con las condiciones exigidas por la Carta para ser electores, deben concurrir directamente, y por sí mismos, al nombramiento de los diputados de departamento. El segundo es que el nombramiento de cada diputado debe ser resultado de la participación de todos los electores del departamento, y no obra de tal o cual porción determinada de estos mismos electores.[4]

[2] Sobre el debate y su contexto, remitirse a P. Duvergier de Hauranne, *Histoire du gouvernement parlementaire en France (1814-1848)*, París, 1860, t. IV, pp. 21-60, y a A. de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations*, París, 1860, t. IV, pp. 175-189 y pp. 392-399.

[3] Guizot fue también encargado por el Ministerio de defender el proyecto en la prensa. Véanse sus dos artículos publicados en *Le Moniteur Universel* del 31 de diciembre de 1816 y del 22 y 23 de enero de 1817. Sobre el papel de Guizot en la preparación y el voto de esta ley, véanse sus *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, París, 1858, t. I, pp. 166-171.

Por primera vez se cuestionaba a fondo el sentido del derecho al voto. Para los liberales de 1817, la cuestión del voto en segundo grado no se comprende en una perspectiva técnica de reducción del número. Tiene claramente una dimensión teórica, que implica la esencia misma del gobierno representativo. Antes de ellos, Mallet du Pan y Necker habían ya comenzado a desbrozar teóricamente el terreno. El primero había instruido el proceso de la Constitución del año VIII en varios artículos del *Mercure Britannique*, denunciando su hipocresía sociológica.

> Probablemente —escribía— por diversos motivos se han mantenido el sufragio universal y la exención de toda condición pecuniaria o política. En principio, al destronar a la libertad, fingieron rendir nomenaje a la igualdad, y al reducir al número de 5 000 los sujetos exclusivamente capaces para desempeñar los cargos por un tiempo dado, se jactaron de que los 25 000 000 de republicanos que componen el imperio se consolarían de esta restricción al observar que no se cerraba a ninguno de ellos el acceso a las listas generales.[5]

En sus *Dernières vues de politique et de finance*, publicadas en 1802, Necker iba más lejos. Procedía a un análisis de la Constitución del año VIII en el que se encontraba formulada por primera vez una *crítica liberal* del sufragio en varios grados. Esta Constitución, como lo hemos subrayado, había llevado al sistema muy lejos, ya que preveía tres niveles de filtración de los elegibles. En esas condiciones, explicaba Necker, el hecho de elegir representantes se convierte en una "ficción", palabra que reaparece en numerosas ocasiones bajo su pluma. "Hay que sentir que se es algo en el Estado social para ver belleza en el título de ciudadano", escribía.[6] El sufragio indirecto impide que se forme "una relación más o menos estrecha entre los jefes del Estado y la masa completa de los ciudadanos".[7] Con el sistema del año VIII, protestaba, "se atribuye al pueblo

[4] *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 561.

[5] Mallet du Pan, "France. Observations générales sur le nouveau système législatif de cette republique", *Le Mercure Britannique*, t. IV, núm. XXXII, 10 de enero de 1800, pp. 492-493.

[6] Necker, *Dernières vues de politique et de finance*, en *Œuvres complètes de M. Necker*, publicadas por el barón de Staël, París, 1821, t. XI, p. 14.

[7] *Ibid.*, p. 21.

un derecho que le será perfectamente indiferente", al ver los ciudadanos activos que se les otorga un "derecho insignificante".[8] Pero Necker no objetaba el principio de la depuración del Cuerpo electoral previsto por la Constitución. Su protesta no tenía nada de democrática. Él reprochaba esencialmente al sistema de las listas de elegibilidad el crear una situación falsa, el proceder a una vasta exclusión de hecho, afirmando al mismo tiempo el principio de la igualdad política; en suma, le reprochaba el uso de ardides con el pueblo y a la vez, el manejo tramposo de los principios del gobierno representativo.

Después de los Cien Días, a la denuncia del sistema imperial se suma la crítica al sufragio indirecto. "Las elecciones realizadas bajo el reinado imperial no eran más que una juglaría, establecida para abusar del gran público", se lee por ejemplo en *Le Censeur Européen* de Charles Comte y de Dunoyer, una de las publicaciones liberales más influyentes de la Restauración.[9] El rechazo al sufragio universal es teorizado positiva y abiertamente en aquel contexto. No sólo se remite a un miedo social, expresado en medias palabras: se inscribe en una reivindicación de *franqueza* política, al renegar tanto de las ilusiones del jacobinismo como de las mentiras del bonapartismo. El liberalismo francés de comienzos del siglo XIX queda marcado profundamente por esta exigencia. De ahí el carácter a veces extremadamente abrupto de los ensayos y los panfletos de la época, el imperativo de "hablar con la verdad", llegando a rozar el cinismo. Guizot recuerda perfectamente este espíritu en sus *Mémoires*.

> En esa época —escribe— el sufragio universal no había sido en Francia sino un instrumento de *destrucción* o de *decepción*. De destrucción, pues había colocado realmente el poder político en las manos de la multitud; de decepción, ya que había servido para anular los derechos políticos en provecho del poder absoluto, manteniendo una falsa apariencia de derecho electoral por medio de una vana intervención de la multitud. Salir finalmente de esta rutina, ya de violencia, ya de mentira [...] era lo que buscaban los autores del sistema electoral de 1817.[10]

Remusat explica en términos muy similares las razones por las que la crítica al sufragio indirecto polarizaba la reflexión liberal sobre la ciudadanía en los primeros años de la Restauración.

[8] Necker, *Dernières vues*, *op. cit.*, pp. 16 y 18.
[9] "De la loi sur les élections", *Le Censeur Européen*, 1817, t. I, p. 294.
[10] Fr. Guizot, *Mémoires pour servir*, *op. cit.*, t. I, p. 166.

> La elección en segundo grado, inventada para dar a las masas una participación en las elecciones políticas —señala— era un artificio destinado a volver practicable e ilusorio algo que se acercaba al sufragio universal, una forma a la vez democrática y mentirosa que podía servir para enmascarar el predominio de las minorías y para engañar a la multitud por medio de una apariencia popular. Estos motivos volvían a este sistema poco compatible con una verdadera libertad, con una monarquía francamente constitucional.[11]

Los partidarios del proyecto presentado por Lainé retoman permanentemente estos argumentos en el debate en la Cámara.

La denuncia de la ficción democrática y el engaño inducidos por el sistema del sufragio en segundo grado no conduce a los liberales de la Restauración a reclamar el sufragio universal directo. Ellos tienen en mente otra aritmética del derecho al voto que se puede resumir con el eslogan: "Más vale menos, pero mejor." Algunas cifras permiten tomar la medida sensible de su razonamiento. La condición de censo fijada en 300 francos y el límite de edad en veinticinco años delimitan a una población de alrededor de 100 000 personas. Es una cifra muy modesta, pero ¿cómo conviene apreciarla? ¿Habrá que compararla a los millones de electores del primer grado de las legislaciones revolucionaria e imperial?, ¿o relacionarla con el número de electores de segundo e incluso de tercer grado —es decir, alrededor de 16 000 hombres— de las legislaciones posteriores al año VIII? Benjamin Constant se expresó con mucha claridad sobre esta cuestión, en un artículo de *Le Mercure de France*.

> Vale más —escribe— otorgar a 100 000 hombres una participación directa, activa, real, en el nombramiento de los mandatarios de un pueblo, que hacer de esta participación un monopolio de 16 o 20 000, con el pretexto de conservar para uno o dos, o incluso —si se quiere adoptar el cálculo de los opositores al proyecto de ley— para 4 000 000, una participación indirecta, inactiva, quimérica, que se limita siempre a una vana ceremonia.[12]

Este argumento se repite incesantemente durante el debate del proyecto de ley. "Cien mil franceses representados valen más para mí que

[11] Ch. de Rémusat, manuscrito de *Mémoires de ma vie*. Lo esencial de las páginas apasionantes sobre 1817 no fue recogido desgraciadamente por Pouthas en su edición en cinco volúmenes de las *Mémoires de Rémusat* (Plon, París, 1958-1967). Una copia del manuscrito completo se encuentra en la Biblioteca Nacional. El pasaje que aquí citamos se encuentra en *Nouvelles acquisitions françaises*, 14418, f. 96.
[12] B. Constant, "Loi sur les élections", *Le Mercure de France*, t. I, 18 de enero de 1817, p. 116.

2 000 000 de hombres enajenando sus derechos a la aventura, sin reflexionar en lo que hacen", dirá Victor de Broglie en la Cámara de los Pares.[13] Aunque el derecho al sufragio está teóricamente restringido, el número de "verdaderos" electores se encuentra de hecho considerablemente aumentado por el proyecto de 1817: se multiplica por seis. "Tendremos un mayor número de electores, y en tal proporción, que en definitiva el poder, el derecho, se encontrarán repartidos en más manos", concluirá el relator en la Cámara de Diputados.[14] Es entonces de manera explícita, en términos de compensación de la cantidad por la "calidad", que los liberales defienden el texto de 1817. Ellos oponen los derechos formales a los derechos reales, preocupándose por crear las condiciones para el ejercicio de estos últimos. A este respecto, el censo de 300 francos ¿corresponde a una elección bien pensada? Esta cuestión no se discutió en 1817. La cifra se encuentra inscrita en la Carta, y no era por tanto susceptible de enmienda,[15] aun cuando algunos liberales como Benjamin Constant la juzgaban abiertamente demasiado elevada.

Sin embargo, la argumentación liberal hubiera seguido siendo frágil si se hubiese conformado con desarrollar semejante aritmética de la participación política. Satisfactoria desde el punto de vista de las clases medias, que accedían cada vez en mayor número a la verdadera influencia política, la "compensación" que los liberales describían era evidentemente mucho menor para aquellos que veían que se les quitaba un derecho, aunque éste hubiera sido puramente formal. Pero el fondo de su razonamiento se encuentra más allá: reside en su teoría de la elección directa. Sigamos de nuevo, aquí, a Benjamin Constant. "Sólo la elección directa —escribe— constituye el verdadero gobierno representativo."[16] Su afir-

[13] Discurso del 27 de enero de 1817 en la Cámara de los Pares, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 320.

[14] Bourdeau (diputado de Haute-Vienne), discurso del 19 de diciembre de 1816 en la Cámara de Diputados, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 652. Lally-Tollendal argumenta en el mismo sentido en la Cámara de los Pares: "En el estado actual, y a partir de los colegios electorales de departamentos, no hay hoy en Francia más que 16 000 electores directos ¡y la nueva ley va a requerir 100 000 de ellos!" (discurso del 23 de enero de 1817; *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 221).

[15] Sobre la historia de esta cifra límite, remitirse a P. Simon, *L'elaboration de la Charte Constitutionelle de 1814*, París, 1960, y a Clausel de Coussergues, *Considérations sur l'origine, la rédaction, la promulgation et l'execution de la Charte*, París, 15 de junio de 1830.

[16] "Loi sur les élections", *Le Mercure de France*, t. I, p. 117. Benjamin Constant escribió mucho sobre la elección directa. Además de los textos citados aquí, podemos remitirnos a sus desarrollos en *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs* (mayo de 1815) y *Réflexions sur les constitutions et les garanties, avec una esquisse de Constitution* (1814-1818).

mación debe ser bien entendida. Constant no desea sugerir que la existencia de un nivel intermedio erigía una especie de pantalla que perturbaría la calidad del proceso representativo, al no estar los elegidos bajo la mirada de los electores de base. Su análisis no se emparenta con el de Saint-Just o el de Robespierre cuando ellos aspiran a la fusión entre el pueblo y sus representantes. Lo que contempla su enunciado es la naturaleza misma de la operación representativa. La elección directa es preferible, ya que ofrece garantías más serias de que serán *los mejores* quienes resulten efectivamente elegidos. Y es ahí donde reside, a su manera de ver, lo apropiado del gobierno representativo, al igual que a los ojos de Guizot o de Victor de Broglie.[17]

> Cuando los ciudadanos son llamados a nombrar a sus diputados —escribe— saben cuáles son las funciones que estos diputados deberán desempeñar. Tienen un margen de comparación preciso y claro entre la finalidad que desean alcanzar y las cualidades que se requieren para que esta finalidad sea alcanzada. Juzgan en consecuencia la ap-titud de los candidatos, sus luces, su interés por el bien público, su celo y su independencia. Ellos mismos ponen un gran interés en los nombramientos, porque su resultado se liga con la esperanza de verse apoyados, defendidos, preservados de impuestos excesivos, protegidos contra la arbitrariedad.[18]

Cuando estos elementos no están en juego, se trata sólo de designar electores, cuyo nombramiento no tiene una importancia decisiva; no es más que "una desviación, un trámite, que oculta su finalidad a las miradas y que enfría el espíritu público". Con el sistema en segundo grado, además, los colegios electorales son de dimensión reducida. Al mismo tiempo —explican los liberales— los colegios se hunden a menudo en la mediocridad, su horizonte permanece limitado, no los atraviesa ninguna "electricidad moral". No ocurre lo mismo con la elección directa, al volverse más grandes y animadas las asambleas electorales. Ellos subrayan que la elección directa, adoptada en América y en Inglaterra, siempre buscará en estos dos países a "los grandes propietarios, a los hombres distinguidos". El vicio de las asambleas de reducida dimensión —ligadas al sistema del sufragio indirecto—, sobre todo cuando están compuestas de

[17] "Lo propio del gobierno representativo es extraer del medio de la nación a *la elite de sus hombres más iluminados, reunirlos en la cima del edificio social, en un recinto sagrado, inaccesible a las pasiones de la multitud, y ahí hacerlos deliberar en voz alta sobre los intereses del Estado*"; Victor de Broglie, *Écrits et discours*, París, 1863, t. II, p. 78.

[18] "La loi sur les élections", *Le Mercure de France*, t. I, p. 117. Sobre este punto véanse también sus *Réflexions sur les constitutions et les garanties, op. cit.*, París, 1814-1818.

hombres poco instruidos, es el de tender a hacer designar a sus pares, a elegidos que se parecen demasiado a los electores,[19] yendo así en sentido contrario a los principios del gobierno representativo tal como lo entienden tanto Constant como Guizot.[20] He ahí la parte más importante de la argumentación a favor del sufragio directo en 1817. La reducción del número de electores y la instauración de un sufragio directo se perciben como las condiciones para establecer un auténtico gobierno representativo. "Para hacer que la masa de la nación perdone el despojo casi completo que va a sufrir, hay que darle el espectáculo de una verdadera elección", resume Victor de Broglie.[21]

¿Una elección verdadera? No todo es teórico en este debate: los liberales quieren contrarrestar a los ultras, quienes sueñan con asegurar el poder de los grandes terratenientes, haciendo que los designe la masa de campesinos. Sin embargo, es la ocasión de una gran explicación filosófica sobre el sentido del derecho al voto y los principios del gobierno representativo. A este respecto, la cuestión de la dimensión de las circunscripciones electorales y el lugar de voto se debate ríspidamente. Los liberales defienden el escrutinio departamental de lista con voto en la capital del departamento.

> Es evidente —dice Lainé en la exposición de motivos de su proyecto de ley— que la reunión de todos los electores de un departamento para nombrar a todos los diputados tiende a elevar las elecciones, a sustraerlas al espíritu de pequeñas localidades y a dirigir las opciones hacia los hombres más conocidos, más considerados en toda la extensión del departamento por su fortuna, sus virtudes y sus luces: la intriga y la mediocridad pueden triunfar en un círculo estrecho, pero a medida que el círculo se amplía, es necesario que el hombre se eleve para atraer las miradas y los sufragios.[22]

Al hacer que se vote en las capitales, se desea restablecer una verdadera elección colectiva. El relator de la Cámara de Diputados estigmatiza

[19] En su discurso del 25 de enero de 1817 en la Cámara de los Pares, Boissy d'Anglas dice que, con el sistema de segundo grado, "tendríais asambleas primarias compuestas de proletarios, o por lo menos de contribuyentes débiles, que no dejarían de elegir a quien se pareciese más a ellos", *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 290.

[20] "La finalidad de la elección —escribe Guizot— es evidentemente la de enviar al centro del Estado a los hombres más capaces y acreditados del país", artículo "Élections" de la *Encyclopedie progressive* (1862), retomado en *Discours académiques, suivis des discours prononcés pour la distribution des prix au concours général de l'Université et devant diverses sociétés religieuses et de trois essais de philosophie littéraire et politique*, París, 1861, p. 395.

[21] Discurso del 27 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 320.

[22] Discurso del 28 de noviembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 562.

así los abusos de las asambleas cantonales del imperio, "reducidas a votar aisladamente, en los domicilios de sus presidentes, vicepresidentes y otros depositarios de cajas".[23] Mediante este regreso a una forma de voto de asamblea, se quiere despojar a la elección de su carácter brutal e individualista.

> La elección —dice Guizot— es, por su naturaleza, un acto brusco y poco susceptible de deliberación; si este acto no se liga a todas las costumbres, a todos los antecedentes de los electores; si no es, de algún modo, el resultado de una larga deliberación anterior [...] será muy fácil suspender su voluntad, o empujarlos a no escuchar más que la pasión del momento; entonces la elección carecerá de sinceridad o de razón.[24]

La elección debe ser organizada en la capital del departamento, ya que ahí está el centro alrededor del cual "los electores gravitan habitualmente para todos los demás intereses". La esfera política, en otras palabras, debe cubrir y prolongar la esfera de las actividades civiles, y no disociarse de ella.

Pero ¿cómo hacer que adoptaran esta "simplificación" aquellos a quienes excluía? El espectáculo de elecciones "verdaderas", ¿podía realmente consolar al pueblo de su distanciamiento, como lo pretendía De Broglie? La respuesta a estas preguntas queda contaminada en 1817 por el contexto del debate. La oposición no se encuentra entre los liberales y los partidarios del sufragio universal. Aunque algunos encuentran el límite de 300 francos demasiado alto, no dejan por ello de considerar que la discusión para rebajarlo no está en el orden del día, ya que la cifra fue inscrita —tal vez de manera imprudente— en la Carta. La gran diferencia se halla entre los liberales partidarios del sufragio directo, y los ultras que defienden el voto en segundo grado. Por esta razón, el voto de esta ley es recibido por los ultras como una derrota, y suscitó reacciones frontales. "La ley sobre las elecciones —señala así el *Journal Général*— ofrece una singularidad notable; obtiene el asentimiento casi general de aquellos a quienes excluye de las funciones de elector, y la más fuerte oposición con la que se topa proviene de algunos grandes propietarios a los que garantiza no sólo el derecho a elegir, sino el de ser elegidos."[25] "Nun-

[23] Informe de Bourdeau del 19 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 650.

[24] Artículo "Élections" de la *Encyclopédie progressive*, en *Discours académiques, op. cit.*, p. 396.

[25] Citado por Duvergier de Hauranne, *Histoire du gouvernement parlementaire en France*, París, 1860, t. IV., p. 26.

ca una ley fue más popular —constata por su lado Benjamin Constant— y es una nueva prueba del instinto admirable de este pueblo su consentimiento a una proposición que al parecer priva a una parte de él mismo de un derecho que, aunque ilusorio, podía sin embargo halagar su vanidad."[26] Apenas se dispone de elementos para verificar esta constatación. El pueblo entonces no tiene voz, todavía no se expresa el movimiento obrero y no han nacido las sociedades republicanas y populares, que florecerán bajo la monarquía de Julio. Por otra parte las abstenciones en el primer grado fueron siempre muy numerosas durante los escrutinios anteriores, tanto durante la revolución como bajo el imperio. La gran masa del pueblo no se había acostumbrado aún a tomar parte en las elecciones: probablemente no se sintió desposeída de nada en 1817. La violencia de los ataques de los ultras contra el proyecto Lainé fue la que jugó sobre todo un papel determinante para organizar los sentimientos de la opinión pública. "La oposición encarnizada de la derecha recomendó la ley a la nación", anota en este sentido Rémusat en sus *Mémoires*.[27] "En los primeros momentos", explica de manera significativa, a propósito de sus propios sentimientos, "yo no vi más que la excesiva restricción del sufragio universal [...]. Al comienzo la desaprobaba, me interesé en ella por la contradicción y, cuando pasó, vi su adopción como una victoria".[28] En el fondo, es la idea de *capacidad política* la que servirá de punto de apoyo para definir derechos políticos adecuados al principio de elección directa.

Al instaurar el voto directo, los liberales buscaban dar un contenido más tangible a los derechos políticos, otorgando a la elección un papel verdaderamente activo. ¿Triunfaron en este objetivo, transformando al mismo tiempo las condiciones de ejercicio de la ciudadanía? Un buen indicador puede servir de guía para responder a esta pregunta: la variación de la tasa de participación electoral. La discusión que se entabla sobre ese punto en la primavera de 1819 da información muy valiosa. Apoyado por los medios ultras, el marqués de Barthélemy introduce entonces en la Cámara de los Pares una proposición para modificar la organización de los colegios electorales.[29] Su preocupación política de fondo es en-

[26] "Loi sur les élections", *Le Mercure de France*, t. I, p. 124.
[27] Rémusat, *Mémoires de ma vie*, t. I, p. 315.
[28] *Ibid.*, pp. 315-316.
[29] Proposición presentada el 20 de febrero de 1819; véase *A.P.*, 2a. serie, t. XXIII, p. 85. Sobre los debates que se suscitaron por esta proposición véase A. de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations*, t. V, pp. 13-22, y el folleto crítico que le consagra Benjamin Constant, *De la proposition de changer la loi des élections*, París, 1819. La iniciativa de Barthélemy constituye la primera etapa de la reacción que conducirá a la ley de 1820 sobre el doble voto, tras la caída del ministerio de Decazes.

contrar un sistema que ponga freno al éxito electoral de los liberales, simbolizado por la elección de La Fayette en Sarthe en 1818. Pero la argumentación de los ultras se basa principalmente en el aumento de la fuerte tasa de abstención, que a sus ojos falsea el sentido de las operaciones electorales.[30] En efecto, en las elecciones de 1817, al igual que en las de 1818, una tercera parte de los electores se abstuvo de acudir a las urnas y en varios departamentos el número de electores ausentes se elevó a cerca de la mitad.[31] La tasa de abstención batió incluso récords en algunos casos: en el norte, sobre 2 303 inscritos, sólo 439 acudieronn al colegio en 1817 y 994 en 1818. Estas cifras pueden suscitar interrogantes, pero estamos lejos de las abstenciones masivas que caracterizaron el periodo revolucionario. Los liberales insisten en este punto, subrayando que la abstención no es tanto el resultado de un desinterés político como de las condiciones materiales de la elección, debiendo desplazarse los electores a la capital del departamento para votar.[32] En París, donde el hecho de votar no implica más que un corto trayecto, las tasas de participación se elevaron así a 73% para las elecciones de 1817 y a 76% para las de 1818. Más allá de esta diferencia de interpretación, el hecho importante a señalar es que el problema de la abstención adquirió súbitamente una centralidad que antes no tenía, testimonio de la nueva percepción del derecho al sufragio introducida por la ley de 1817. En los últimos años de la Restauración, vemos además a las asociaciones liberales como "Ayúdate, el cielo te ayudará" organizarse con la única finalidad de incitar a los ciudadanos a inscribirse en las listas electorales y acudir masivamente a las urnas.[33] Su campaña fue coronada por el éxito: 84.3% de los electores inscritos acuden a las urnas en los colegios de distrito y 81.9% en los colegios de departamento[34] (el sistema del doble voto sigue en vigor). La ley de 1817

[30] Véase por ejemplo el artículo de Chateaubriand, "Sur les élections", *Le Conservateur*, t. IV, 1819, pp. 612-633.
[31] Además de la rica documentación estadística que se encuentra en el artículo de Chateaubriand, "Sur les élections", Lainé da igualmente mucha información en su discurso del 23 de marzo de 1819 en la Cámara de Diputados; véase *A.P.*, 2a. serie, t. XXIII, especialmente la p. 347.
[32] Los ultras daban una interpretación política a esta dificultad, diciendo que aquello disuadía de ir a las urnas a buena cantidad de electores monárquicos del campo.
[33] Véase S. Kent, *The election of 1827 in France*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1975.
[34] Cifras proporcionadas por L. Miginiac, *Le régime censitaire en France, spécialement sous la monarchie de Juillet*, París, 1900.

marcó así, de manera innegable, el ingreso a una nueva era de la vida política. Esta evolución queda claramente confirmada bajo la monarquía de Julio. La tasa de participación electoral es muy elevada durante aquel periodo, y crece incluso junto con el aumento progresivo del electorado (165 583 electores inscritos en 1831, 240 983 en 1846), como lo muestra el siguiente cuadro.[35]

Tasa de participación electoral en las elecciones generales de julio durante la monarquía de Julio*

	Porcentaje
Julio de 1831	75.7
Junio de 1834	75.4
Noviembre de 1837	76.3
Marzo de 1839	81.6
Julio de 1842	79.1
Agosto de 1846	82.9

* Relación de los votantes con los inscritos.

LA PARADOJA LEGITIMISTA

> La ley sobre las elecciones que se os somete divide a esta inmensa mayoría de la nación en dos clases; por un lado, los propietarios que pagan un impuesto de 300 francos, a los cuales está reservado el derecho de concurrir a la elección de los diputados de los departamentos; por el otro, quienes quedan privados de este derecho por su módico impuesto [...]. Es a todos los ciudadanos a quienes degradáis. Es a la población entera a la que inclináis frente al *becerro de oro*, ante la aristocracia de las riquezas, la más dura, la más violenta de las aristocracias [...]. ¿Era necesario derramar tanta sangre, desplegar desde hace veinticinco años tantas máximas filosóficas, tantas ideas liberales, para llegar a este resultado, al de anular poco a poco todos los derechos que habéis proclamado y reducir a la esclavitud política a la nación que habéis levantado al son de la libertad?[36]

[35] Cifras proporcionadas y comentadas en una carta de Guizot a lord Aberdeen del 26 de abril de 1852, reproducida en D. Johnson, "Guizot et lord Aberdeen en 1852. Échange de vues sur la réforme électorale et la corruption", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, enero-marzo de 1958. Estadísticas igualmente reproducidas en *Tableau comparatif des élections*, París, 1848.

[36] La Bourdonnaye, discurso en la Cámara de Diputados el 28 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 737. Para una primera aproximación a la actitud de los ultras frente al sufragio universal, nos podemos remitir a S. Rials, "Les royalistes français et le suffrage universel au XIXe siècle", *Pouvoirs*, núm. 26, 1983, y a J. J. Œchslin, *Le mouvement ultraroyaliste sous la Restauration. Son idéologie et son action politique (1814-1830)*, París, 1960.

Quien se expresa con semejante violencia en 1816 no es ni un émulo de Robespierre ni un precursor del comunismo. Se trata de François Régis de La Bourdonnaye, diputado ultrarrealista de Maine-et-Loire, un viejo emigrado ilustrado en los combates de la insurrección de la Vendée y que pertenecía a la fracción más tradicionalista de la vieja aristocracia terrateniente. Si bien sus pares le reprochan la virulencia de su tono (Decazes lo trataba de "tigre en frío" y los liberales lo habían apodado "el jacobino blanco"), no por ello deja de formular con bastante fidelidad un aspecto de la crítica de los ultras al proyecto de ley electoral dispuesto por Lainé. El debate de 1817 permite a los ultras precisar su doctrina política: su oposición al "esclarecimiento" que los liberales se proponían aportar en materia de derecho al sufragio cristaliza sus nostalgias sociales, del mismo modo que revela sus aspiraciones políticas. Es en esta ocasión que se establecen intelectualmente los grandes ejes del pensamiento legitimista que atravesará, casi sin transformación, el siglo XIX. De las tomas de posición expresadas en ocasión del debate de 1817 sobre la ley electoral, en el *Manifeste* del conde de Chambord en 1871, un mismo hilo intelectual da al tradicionalismo su unidad.

En 1817, los ultras acusan antes que nada a la exclusión social. La Bourdonnaye no es el único en instruirle proceso. Todas las voces ultras denuncian al unísono "la desproporción entre la porción de la nación admitida a participar, y la porción excluida de toda participación".[37] Detalle semántico significativo: en esta ocasión hace su entrada la palabra "proletario" al lenguaje político francés. Los ultras lo emplean entonces para designar a la masa de excluidos de la participación política. La palabra no posee aún la connotación económica que adquirirá después, pero ya suena como una amenaza y una condena. ¿Son los ultras aquellos jacobinos blancos a los que evocaban algunos liberales con un desprecio teñido de incomprensión? Ciertamente no. El punto central del que hay que partir para analizar la actitud de los ultras es su juicio paradójico al proyecto de 1817. Lo encuentran *a la vez* demasiado aristocrático y demasiado democrático.

[37] Richard, discurso en la Cámara de Diputados el 2 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 12.

El nuevo sistema de elección —explica Richard— nos ha parecido demasiado aristocrático en su esencia, porque excluye a la inmensa mayoría de los franceses de la participación indirecta en la elección de sus diputados, y constituye de hecho y de derecho a la más inusitada de las aristocracias, la de los pequeños contribuyentes. Es al mismo tiempo demasiado democrática en sus formas y tal vez en sus resultados.[38]

¿Demasiado aristocrática? Este argumento no requiere mayor explicación, pero ¿demasiado democrática? La crítica es más compleja. Los ultras denuncian de entrada el principio de la emisión del voto en la capital de departamento. Aunque esgrimen argumentos prácticos sobre la necesidad de albergar y dar de comer a una gran masa de electores, temen sobre todo la dinámica de las grandes asambleas. Sobre esta cuestion, mantienen un discurso rigurosamente inverso al de los liberales. Ahí donde De Broglie y Guizot veían las condiciones para la circulación de una "electricidad moral", ellos no perciben sino reuniones tumultuosas, intrigas, habladurías y corrupción. De hecho, lo que se opone son dos modelos sociológicos de formación de la opinión y la decisión. Por un lado, el modelo liberal que se basa en la idea de que el libre conflicto de las ideas, operado en gran escala, produce razón y sentido común. Por el otro, un modelo que se podría calificar de paternalista, que otorga una importancia decisiva a la influencia directa e inmediata de los grandes notables del campo, y que imagina que la opinión se difunde de manera natural de arriba hacia abajo en la escala social. Detrás del argumento del método se perfila así el enfrentamiento entre las nuevas clases medias burguesas a las que celebra Guizot y la aristocracia tradicional, entre la aspiración a la autonomía política de las clases en ascenso y la nostalgia de los grandes terratenientes por el control social de las masas.

Los ultras defienden por esta razón el sufragio en segundo grado. En su perspectiva, éste no es sólo una técnica de organización: permite sobre todo conciliar la aristocracia y la democracia.

No era entonces tan malo este modo en segundo grado, modo a la vez más popular y más aristocrático que el que ahora se propone —explica en este sentido el conde de Castelbajac—; más popular, en el sentido de que el pueblo escogía a sus electores; más aristocrático, ya que estaba obligado a escogerlos entre los 600 contribuyentes mayores del departamento: ahí se encontraba el ejercicio de un derecho por el pueblo, y la garantía contra los abusos de este mismo derecho.[39]

[38] Discurso del 2 de enero de 1817, p. 16.
[39] Discurso del 26 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 705.

Apertura en lo bajo, cerrazón en lo alto: tal es el ideal de los ultras. Paradójicamente, en su opinión retoman así un aspecto esencial del modelo bonapartista. Ciertamente se pueden jactar de los resultados favorables producidos por ese sistema en 1815 y 1816 pues, en profundidad, este modelo es completamente coherente con su visión de la sociedad. Sueñan con masas campesinas deferentes, unidas alrededor de los notables locales y devotas de ellos. Bonald llega incluso a hablar de los "proletarios cuyos jefes naturales son los grandes propietarios".[40] Villèle explicó perfectamente esta sensibilidad sociológica del medio ultra. Este gran notable del mediodía blanco, que encarnará durante muchos años la política de la reacción, fue uno de los primeros en teorizar sobre la alianza de la aristocracia con el pueblo humilde, en contra del aumento del poder de la burguesía, durante los primeros debates del año de 1816.

Desde que el mundo existe —escribe entonces a su padre—, la última clase está bajo la influencia de la primera que la hace vivir, y la clase media, envidiosa de la última y enemiga de la primera, compone la parte revolucionaria de la sociedad en todos los Estados. Si queréis que la primera clase llegue a vuestras asambleas, hacedla nombrar por los auxiliares que ella posee en la última clase, descended tan bajo como podáis y anulad así a la clase media que es a la única a la que debéis temer.[41]

En el sentimiento de esta proximidad se arraiga, al comienzo de la monarquía de Julio, el anticapitalismo de derecha que juega un papel fundamental en la cultura política francesa. Los teóricos de la economía política cristiana como Villeneuve-Bargemont o Bigot de Morogues unen sus voces a las de las primeras sociedades republicanas y obreras para poner en la picota al nuevo feudalismo financiero que se edifica ante sus ojos. Hay ciertamente mucha ingenuidad e ilusiones en la visión de la sociedad francesa de los ultras, y los liberales no dejan de burlarse de ellas.[42]

[40] Discurso del 30 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 769.
[41] Carta a su padre del 6 de marzo de 1816 (Villèle es entonces el defensor en la Cámara del proyecto alternativo a la proposición de Vaublanc), en *Mémoires et correspondance du comte de Villèle*, París, 1888, t. I, p. 489. En otra carta, del 20 de marzo de 1816, escribe: "Es del interés público que los diputados sean escogidos entre la clase más rica y más iluminada. ¿Cuál es el medio para llegar a este resultado? Se trata de llamar a las elecciones a la última clase sobre la cual la clase superior ha ejercido en todos los tiempos y en todos los países más influencia que sobre la clase media, la cual, por el contrario, está celosa de la que está por encima de ella, y es celada por la que está debajo; es sobre todo a esta clase media a la que hay que anular, porque en todas partes es revolucionaria y medio culta" (t. II, p. 8).
[42] Sin embargo, existe indudablemente un pueblo humilde legitimista en el oeste y en el sur. Véanse por ejemplo los elementos interesantes que da B. Fitzpatrick, *Catholic royalism in the de-*

Sin embargo, ésta correspondió a una nostalgia cuyos efectos no dejaron de prolongarse a todo lo largo del siglo XIX.

En 1817, los ultras sienten claramente que el debate del proyecto de ley electoral reviste una dimensión simbólica. Y no tienen suficientes palabras de desprecio para denigrar un texto que pone en pie de igualdad con los grandes propietarios a quienes pagan nada más 300 francos de impuesto. Bonald acusa al texto de establecer una "aristocracia",[43] mientras que La Bourdonnaye ve en los nuevos electores a "hombres cuya educación y el hábito de reflexionar los hace creerse dignos de llegar a todo, pero a quienes lo módico de su fortuna ha forzado a reducirse a poco".[44] ¿Los contribuyentes de 300 o 400 francos? Éstos no tienen ni talentos distinguidos, ni luces amplias, opina por su parte Richard, quien afirma con desprecio: "Muy a menudo, no notaréis más que estas luces a medias, más funestas que la ignorancia, o esta erudición política tomada de los periódicos."[45] Estos juicios invitan a relativizar su profesión de fe democrática. Los legitimistas temen sobre todo la pérdida de su influencia social. Lo vemos muy claramente en 1820, tras el establecimiento del gabinete de Richelieu, que sigue al asesinato del duque de Berry. Los ultras no ven que haya nada más urgente que hacer una nueva ley electoral, pero les parece difícil el regreso al sufragio indirecto. También se conforman con instituir un sistema en segundo grado que otorgue un lugar preponderante a los grandes propietarios.[46] El poder de la aristocracia terrateniente se establece así con toda su brutalidad, sin necesidad de ninguna argumentación populista para justificarlo. Es el retorno de las influencias del Antiguo Régimen. Por otra parte, el debate alrededor de la ley permite medir en sentido contrario la popularidad de la ley de 1817.

partment of the Gard, 1814-1852, Cambridge University Press, 1983, y en D. Higgs, *Ultra-royalism in Toulouse: from its origin to the Revolution of 1830*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1912.

[43] Discurso del 30 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 769.

[44] Discurso del 28 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 738.

[45] Discurso del 2 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 15.

[46] La ley del 29 de junio de 1820 recreaba dos clases de colegios electorales: los de distrito estaban compuestos de contribuyentes que pagaban 300 francos de impuesto directo; los de departamento se componían de la cuarta parte de los primeros, los que pagaban más impuestos. Los colegios de departamento nombraban a 172 diputados y los de distrito a 258 (los 18 000 contribuyentes mayores votaban así dos veces y elegían solos a dos quintas partes de la Cámara). Sobre los debates muy encendidos alrededor de este proyecto, remitirse a J. Fiévée, *Examen des discussions relatives à la loi des élections pendant la sesion de 1819*, París, 1820, y al abate De Pradt, *De l'affaire de la loi des élections*, París, 1820.

Efectivamente, durante el invierno de 1819-1820 se firman peticiones masivas para defender la ley electoral liberal.[47]

Después de la revolución de Julio, los legitimistas aprendieron las lecciones de esta hostilidad y reanudaron su vieja retórica de 1817 para presentarse como los aliados y los defensores del pueblo humilde. La oportunidad se les presentó rápidamente en 1831, en el momento de la discusión sobre el nuevo proyecto de ley electoral, cuya disposición esencial consistía en reducir el monto del censo (a 200 francos para los electores y a 500 francos para los elegibles). Berryer, quien era entonces el principal orador legitimista de la Cámara de Diputados, retoma los argumentos de Villèle en 1816 y de La Bourdonnaye en 1817 para convertirse en abogado del voto universal en segundo grado y estigmatizar la barrera del censo.[48] Él propone que todo francés de veinticinco años de edad, inscrito desde hace un año por una cifra cualquiera en la lista de la contribución territorial, se convierta en miembro de la asamblea primaria de su comuna. En la Cámara de los Pares, el marqués de Dreux-Brézé defiende los mismos principios, mientras que Montalembert propone a título de transición un censo de 50 francos (lo que habría dado alrededor de 2 000 000 de electores).[49] Es también la oportunidad para que los legitimistas lleven a cabo su autocrítica con respecto a la ley de 1820. "Creímos remediar el mal por medio del doble voto, pero era todo al revés —dice Dreux-Brézé. No era porque la gran propiedad faltara en los colegios electorales que se había roto el equilibrio, sino porque las clases inferiores quedaban descartadas."[50] A partir de esta fecha, los legitimistas irían regularmente a mezclar sus voces con las de la izquierda para reclamar una reforma electoral que conduciría a los liberales a agitar el espectro de la alianza carlo-republicana.

Aunque se conviertan en defensores de las asambleas primarias ampliamente abiertas, los legitimistas no defienden por igual el sufragio

[47] Véanse las indicaciones que da A. Spitzer, "Restoration political theory and the debate over the law of the double vote", *Journal of Modern History*, marzo de 1983, y por E. Newman, "The blouse and the frock coat: the alliance of the common people of Paris with the liberal leadership and the middle class during the last years of the bourbon Restoration", *Journal of Modern History*, marzo de 1975.

[48] Véase su discurso del 25 de febrero de 1831 en *Œuvres de Berryer. Discours parlementaires*, París, 1872, t. I, pp. 91-99.

[49] Cálculo proporcionado por L. Migniac, *Le régime censitaire en France, spécialement sous la monarchie de Juillet*.

[50] Discurso en la Cámara de los Pares del 30 de marzo de 1831, *A.P.*, 2a. serie, t. LXVIII, p. 194.

universal en el sentido de derecho individual que nosotros podemos darle. El sufragio se inscribe, para ellos, en una lógica de representación de intereses, y no en una perspectiva de selección de las capacidades: expresa el hecho de que la sociedad reconoce y toma en cuenta los intereses de todos. Es un instrumento de socialización. Corbière desarrolla ese punto muy explícitamente en 1817. Si el sufragio fuera restringido, dice, "los intereses no representados sufrirían y buscarían un remedio; lo buscarían afuera del gobierno representativo, ya que estarían excluidos de él; lo buscarían contra él, ya que se creerían tratados de manera hostil".[51] El derecho al sufragio, en otras palabras, es una prenda de paz social. La consideración táctica y el símbolo filosófico se reúnen en este argumento, que seguirá siendo invocado a todo lo largo del siglo XIX, para ponderar los efectos naturalmente pacificadores del sufragio universal. Esta marca de inclusión es tanto más crucial en cuanto que los individuos, de ahora en adelante, ya no están más insertos en ningún cuerpo intermedio. El derecho al sufragio podrá así ser llevado a cumplir, en una sociedad individualista, el equivalente a los efectos que antaño aseguraba la pertenencia a un cuerpo.

> Si conserváis para la clase inferior alguna participación en las elecciones —dice en ese sentido Corbière—, le aseguráis un derecho a ese respecto del que no es indigna, una protección de la que tiene necesidad. El proyecto de ley, en su demarcación tajante, deja sin apoyo en el orden social a una clase muy numerosa de vuestra población; nunca se había tenido la imprudencia de dejarla en tal aislamiento; sus corporaciones le conferían antes derechos análogos a los que las otras tenían.[52]

Lejos de ser el medio de afirmación de la autonomía y la soberanía del individuo, el derecho al voto sigue siendo para los legitimistas un símbolo de pertenencia a una colectividad. A sus ojos, se trata de un derecho formal, en el sentido fuerte y profundo del término. Villèle apenas lo oculta. "Las elecciones no son en el fondo más que un simulacro —escribe en 1816. De cualquier manera que se combinen, el Ministerio, si es hábil, tendrá en ellas una influencia lo suficientemente grande."[53] "Toda la fuerza del gobierno representativo está en *la magia de la elección*", insiste

[51] Discurso en la Cámara de Diputados del 3 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 23.
[52] *Ibid.*, p. 25.
[53] *Mémoires et correspondance du comte de Villèle*, t. I, p. 474.

más tarde.[54] Estas fórmulas lapidarias pueden sugerir una duplicidad por parte de los ultras. Manifiestan más bien que la cuestión de la integración social se juega jus-tamente en los goznes del derecho real y el derecho formal, y que es siempre resultado del choque del uno con el otro. A su manera reaccionaria y arcaica, los ultras ponen el dedo en la llaga en esta dimensión esencial.

En esta medida, el derecho al sufragio es más un derecho social que un derecho individual. Se inscribe en una visión jerárquica y corporativa de lo social.[55] El que expresó con mayor claridad esta filosofía fue Bonald. La sociedad, explica, no debe considerar a los individuos más que situados en los cuerpos a los que pertenecen. El sistema político debe entonces estar organizado y ser entendido a partir de las comunas que lo estructuran. "La comuna —dice— es en el sistema político lo que el franco en el sistema monetario, la unidad primera y regeneradora, la unidad indivisible."[56] Son entonces las comunas y los sistemas de intereses que las constituyen, y no los individuos, los verdaderos sujetos de la representación. "La elección —insiste Bonald— es de derecho común, y no de derecho individual; pertenece entonces a la comuna y no al individuo."[57] Para él, las asambleas primarias se confunden por naturaleza con las comunas; no son sino su forma política (Bonald da así un sentido teórico a la coincidencia entre el número de comunas en Francia —40 000— y el de electores de segundo grado en los antiguos colegios electorales de departamento). La participación en una asamblea primaria no corresponde entonces a la expresión de un derecho individual; manifiesta solamente la pertenencia a una colectividad, definida por sus intereses. El voto en segundo grado está fuertemente ligado, en su caso, a la teoría de la representación de los intereses: "Representamos intereses y no voluntades, ya que los intereses se representan y no las voluntades."[58] Aquello implica *a la vez* que todo el mundo esté incluido en el proceso de la representación —a fin de que todos los intereses sean to-

[54] Discurso del 26 de diciembre de 1816 en la Cámara de Diputados, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 700.
[55] Cosa que los liberales no entendían en absoluto. Villemain escribe, por ejemplo, sorprendiéndose: "Así, vimos a personas que demandaban elecciones a tal punto democráticas, que descendían hasta los hombres de trabajo y de jornal, y lamentaban al mismo tiempo que Francia no estuviese dividida en clases y rangos desiguales"; Villemain, *Le roi, La Charte et la monarchie*, París, s.f., p. 5. Para los ultras existe, por el contrario, una relación lógica entre ambas cosas.
[56] Discurso del 30 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 770.
[57] *Ibid.*, p. 771.
[58] Discurso del 30 de diciembre de 1816, p. 772.

universal en el sentido de derecho individual que nosotros podemos darle. El sufragio se inscribe, para ellos, en una lógica de representación de intereses, y no en una perspectiva de selección de las capacidades: expresa el hecho de que la sociedad reconoce y toma en cuenta los intereses de todos. Es un instrumento de socialización. Corbière desarrolla ese punto muy explícitamente en 1817. Si el sufragio fuera restringido, dice, "los intereses no representados sufrirían y buscarían un remedio; lo buscarían afuera del gobierno representativo, ya que estarían excluidos de él; lo buscarían contra él, ya que se creerían tratados de manera hostil".[51] El derecho al sufragio, en otras palabras, es una prenda de paz social. La consideración táctica y el símbolo filosófico se reúnen en este argumento, que seguirá siendo invocado a todo lo largo del siglo XIX, para ponderar los efectos naturalmente pacificadores del sufragio universal. Esta marca de inclusión es tanto más crucial en cuanto que los individuos, de ahora en adelante, ya no están más insertos en ningún cuerpo intermedio. El derecho al sufragio podrá así ser llevado a cumplir, en una sociedad individualista, el equivalente a los efectos que antaño aseguraba la pertenencia a un cuerpo.

> Si conserváis para la clase inferior alguna participación en las elecciones —dice en ese sentido Corbière—, le aseguráis un derecho a ese respecto del que no es indigna, una protección de la que tiene necesidad. El proyecto de ley, en su demarcación tajante, deja sin apoyo en el orden social a una clase muy numerosa de vuestra población; nunca se había tenido la imprudencia de dejarla en tal aislamiento; sus corporaciones le conferían antes derechos análogos a los que las otras tenían.[52]

Lejos de ser el medio de afirmación de la autonomía y la soberanía del individuo, el derecho al voto sigue siendo para los legitimistas un símbolo de pertenencia a una colectividad. A sus ojos, se trata de un derecho formal, en el sentido fuerte y profundo del término. Villèle apenas lo oculta. "Las elecciones no son en el fondo más que un simulacro —escribe en 1816. De cualquier manera que se combinen, el Ministerio, si es hábil, tendrá en ellas una influencia lo suficientemente grande."[53] "Toda la fuerza del gobierno representativo está en *la magia de la elección*", insiste

[51] Discurso en la Cámara de Diputados del 3 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 23.
[52] *Ibid.*, p. 25.
[53] *Mémoires et correspondance du comte de Villèle*, t. I, p. 474.

más tarde.[54] Estas fórmulas lapidarias pueden sugerir una duplicidad por parte de los ultras. Manifiestan más bien que la cuestión de la integración social se juega justamente en los goznes del derecho real y el derecho formal, y que es siempre resultado del choque del uno con el otro. A su manera reaccionaria y arcaica, los ultras ponen el dedo en la llaga en esta dimensión esencial.

En esta medida, el derecho al sufragio es más un derecho social que un derecho individual. Se inscribe en una visión jerárquica y corporativa de lo social.[55] El que expresó con mayor claridad esta filosofía fue Bonald. La sociedad, explica, no debe considerar a los individuos más que situados en los cuerpos a los que pertenecen. El sistema político debe entonces estar organizado y ser entendido a partir de las comunas que lo estructuran. "La comuna —dice— es en el sistema político lo que el franco en el sistema monetario, la unidad primera y regeneradora, la unidad indivisible."[56] Son entonces las comunas y los sistemas de intereses que las constituyen, y no los individuos, los verdaderos sujetos de la representación. "La elección —insiste Bonald— es de derecho común, y no de derecho individual; pertenece entonces a la comuna y no al individuo."[57] Para él, las asambleas primarias se confunden por naturaleza con las comunas; no son sino su forma política (Bonald da así un sentido teórico a la coincidencia entre el número de comunas en Francia —40 000— y el de electores de segundo grado en los antiguos colegios electorales de departamento). La participación en una asamblea primaria no corresponde entonces a la expresión de un derecho individual; manifiesta solamente la pertenencia a una colectividad, definida por sus intereses. El voto en segundo grado está fuertemente ligado, en su caso, a la teoría de la representación de los intereses: "Representamos intereses y no voluntades, ya que los intereses se representan y no las voluntades."[58] Aquello implica *a la vez* que todo el mundo esté incluido en el proceso de la representación —a fin de que todos los intereses sean to-

[54] Discurso del 26 de diciembre de 1816 en la Cámara de Diputados, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 700.
[55] Cosa que los liberales no entendían en absoluto. Villemain escribe, por ejemplo, sorprendiéndose: "Así, vimos a personas que demandaban elecciones a tal punto democráticas, que descendían hasta los hombres de trabajo y de jornal, y lamentaban al mismo tiempo que Francia no estuviese dividida en clases y rangos desiguales"; Villemain, *Le roi, La Charte et la monarchie*, París, s.f., p. 5. Para los ultras existe, por el contrario, una relación lógica entre ambas cosas.
[56] Discurso del 30 de diciembre de 1816, *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 770.
[57] *Ibid.*, p. 771.
[58] Discurso del 30 de diciembre de 1816, p. 772.

mados en cuenta— y que se dote a los grandes propietarios de un peso particular.[59] Bonald reanuda así la visión del ciudadano propietario, pero democratizándola al inscribirla en una perspectiva corporativa y comunal. En 1834 Villèle presenta, en el mismo espíritu, un *Projet d'organisation municipale, départamentale et régionale* que sugiere que todos los franceses puedan participar en asambleas comunales en las que los electores se agrupen sobre una base profesional. En él, al igual que en Bonald, la representación está concebida en los antiguos marcos.

Para los legitimistas, el sufragio no es entonces un mecanismo de institución o de legitimación de lo político. Participa solamente de un proceso de comunicación entre el pueblo y el poder. El sufragio universal se aplica, en su caso, a la noción tradicional de Estados Generales, y no a la concepción moderna de las asambleas parlamentarias. En ese sentido ellos lo ligan en cierta forma con todas las teorías anteriores —de los *monarchomaques* de Mably— sobre la esencia democrática de la monarquía. En 1817, Richard asimila, por ejemplo, el derecho al voto a las "antiguas franquicias de la nación y a los derechos de que han gozado siempre sus fieles comunas",[60] y varios de sus pares recuerdan la ausencia de exclusión en el reglamento de convocación a los Estados Generales de enero de 1789. A comienzos de la monarquía de Julio, *La Gazette de France*, dirigida por el abate de Genoude y el barón de Lourdoueix, sistematiza estos puntos de vista invocando, en un "Appel au parti national", la constitución de una "nueva derecha".[61] El artículo 3 de esta "Déclaration des bases fondamentales de la Constitution française" señala: "Proclamamos el voto libre de impuesto y algunas leyes en nombre de los representantes de la nación convocados en asambleas de comunas y de provincias. Llamamos a las asambleas de comunas a todos los franceses o naturalizados franceses, de veinticinco años, domiciliados e incluidos en la lista de impuestos directos, conforme a la declaración del 24 de enero

[59] Así, Bonald señala: "Es menos en virtud del derecho metafísico de delegación directa o indirecta, que en virtud del derecho real de su propiedad, que solamente los contribuyentes más fuertes de la comuna o del departamento deben cooperar en la elección; y la sociedad, en este sentido, es como esas compañías de accionistas en las que un número determinado de acciones da derecho exclusivo a votar en el Consejo de la Empresa"; discurso del 30 de diciembre de 1816; *A.P.*, 2a. serie, t. XVII, p. 773.

[60] Discurso del 2 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 12.

[61] "Appel au parti national", reproducido en *La Gazette de France* del 28 de marzo de 1832. Este "Appel", llamado también "Déclaration des bases fondamentales de la Constitution française", retoma teorías ya elaboradas por Lourdoueix en su *Appel à la France contre la division des opinions*, París, 1831.

de 1789." La periodicidad de los Estados Generales y la asociación de los ciudadanos en corporaciones libres se consideran, al mismo tiempo, como complementos naturales de este voto universal, tal como lo conciben los legitimistas. Durante un ruidoso proceso a la *Gazette*, que intentó instruir el partido ministerial, el abate de Genoude desarrolló todos estos temas, tratando de demostrar que "la ley de heredad y el voto universal son los dos principios constitutivos de la sociedad francesa".[62] En 1832, estas posiciones eran, a decir verdad, todavía minoritarias en los medios legitimistas. Béchard, Berryer, Lourdoueix, el abate de Génoude y Villèle no expresaban probablemente el sentimiento mayoritario de los ultras, y los partidarios nostálgicos de un absolutismo temperado seguían siendo numerosos.[63] Sin embargo, este legitimismo democrático debió revelarse rápidamente como la única posibilidad real de concebir positivamente a la monarquía tradicional a partir de la década de 1830. En 1846, cuando todos los periódicos legitimistas publican una declaración común sobre la reforma electoral, se forma el acuerdo sobre las bases definidas desde 1832 en *La Gazette de France*, mezclando la idea moderna de sufragio con las antiguas instituciones representativas.

En marzo de 1832, el *Journal des Débats* publica dos grandes artículos para discutir las posiciones de *La Gazette de France*.[64] Éstos constituyen una síntesis notable de las posiciones liberales, y permiten tomar la medida de lo que las opone a los principios del legitimismo democrático. "El partido de la dinastía depuesta —leemos ahí—, sintiendo claramente su propia debilidad y su poca influencia personal buscó en algunas palabras sonoras, tomadas al jacobinismo, con qué colorear sus desacreditadas máximas [...]. Nosotros, constitucionales, tenemos demasiada buena fe para halagar las pasiones mediante un vano señuelo de sufragio universal."[65] Se retoma el análisis ya realizado en 1817: los liberales sospechan

[62] *Déclaration et logique de la Gazette de France*, proceso ante el Tribunal de lo criminal de París, París, 1833, p. XXIV.

[63] Sobre el análisis del medio legitimista durante la monarquía de Julio, véase la tesis de H. Carpentier de Chancy, "Le parti légitimiste sous la monarchie de Juillet", Université de Paris-XII-Créteil, 1980, 4. vols. (edición en microfichas realizada en 1985 por la B.N.). La obra del conde D'Adhémar, *Du parti legitimiste en France et de sa crise actuelle*, París, 1843, ofrece además una síntesis muy esclarecedora de las diferentes corrientes del legitimismo.

[64] Véase *Le Journal des Débats Politiques et Littéraires*, martes 27 de marzo y miércoles 28 de marzo de 1832. (Los dos artículos se encuentran en primera plana.)

[65] Artículo de *Le Journal des Débats* del 27 de marzo de 1832. "Al halagar las pasiones democráticas por medio de un miserable subterfugio, se tiende nada menos que a destruir a todo el gobierno representativo", se insiste el 28 de marzo.

de la duplicidad de los ultras ("Los apóstoles de la obediencia pasiva —ironizan— pregonan hoy, con un ardor maravilloso, la doctrina del sufragio universal"). Y se alarman al mismo tiempo de su ingenuidad ("¡El sufragio universal! Imaginad —concluye el segundo artículo—, ¡vosotros seríais las primeras víctimas! La anarquía que suscitaríais recaería sobre vosotros como un justo castigo [...]. El sufragio universal hoy es la democracia, no juguéis con ella"). Pero la crítica liberal no se detiene ahí. Entiende bien que el punto de vista ultra corresponde, de manera más radical, a una especie de desreglamentación de las relaciones entre lo viejo y lo nuevo, a una perversión de la articulación de la democracia con el liberalismo. "Busquemos el fondo de su pensamiento en la resurrección de una vieja palabra, adosada a una palabra completamente nueva: los Estados Generales y el sufragio universal", señala muy justamente el *Journal des Débats*.[66] En efecto, las ambigüedades de la posición legitimista encuentran, a su manera, una debilidad constitutiva de la cultura política francesa para concebir *al mismo tiempo* la inclusión social y la libertad política.

EL IMPOSIBLE CIUDADANO CON CAPACIDADES

La obra de los doctrinarios, y muy particularmente la de Guizot, se arraiga en la doble preocupación de concluir la revolución y fundar una política racional. El fracaso de los constituyentes, al igual que el de los termidorianos, radica para él en una triple ambigüedad que toca a su concepción de la representación, de la soberanía y de la igualdad.[67] Los constituyentes y los termidorianos, opina Guizot, no han llegado al final de su reflexión sobre la soberanía, al distinguirse con dificultad el momento liberal de su enfoque (la noción de soberanía de la nación que vuelve, por una parte, a postular un lugar vacío e inapropiable del poder) de su momento democrático (la diferencia entre la soberanía del pueblo y la soberanía de la nación que no ha sido verdaderamente elaborada). Después, han articulado mal su crítica a la aristocracia y los privilegios con una filosofía positiva de la igualdad civil. De ahí viene, en lo que toca a este último punto, su dificultad para concebir la relación entre igualdad y ciudadanía, y los equívocos del sistema electoral en segundo grado.

[66] Artículo del 28 de marzo de 1832.

[67] Esta triple crítica queda particularmente bien expresada en Fr. Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, París, 1821.

Para reglamentar las relaciones del liberalismo y la democracia, Guizot pone por delante la idea de *soberanía de la razón*, la única susceptible de hacer que la concepción francesa subjetiva de la soberanía concuerde con la preocupación liberal de instalar por encima del poder un lugar vacío, que ampare las libertades. Espera así resolver la contradicción entre los principios protectores del derecho natural y las ambiciones democráticas que hacían de la ley una expresión de la voluntad general. Esta teoría de la soberanía de la razón constituye el centro de la empresa doctrinaria. A este propósito, *Le Globe* escribe en 1826 que se trata de "la teoría del siglo". En efecto, a partir de ella, los escritores políticos liberales de la Restauración esperan no dar la razón ni a Rousseau ni a Bonald, los partidarios de la soberanía del pueblo y los defensores del derecho divino. Para Guizot, el criterio de lo verdadero no está ni en la opinión, ni en el testimonio de los hombres: está en la sola razón, en su esencia y su pureza primitiva. Esta razón doctrinaria se encuentra así en las antípodas de la razón kantiana, que basa su derecho en la autonomía de la voluntad. La limitación del poder, que no podría identificarse con la razón, tiene por corolario la reducción de los derechos de la voluntad. "Entonces, en lugar de elevar todas las voluntades al rango de los soberanos —concluye Guizot—, habría que proscribir en todas partes el poder absoluto, en lugar de abrirle un refugio en cada voluntad individual, y reconocer a cada hombre el derecho, que en efecto le pertenece, de no obedecer sino a la razón, en lugar de atribuirle el derecho, que no tiene en absoluto, de obedecer sólo a su voluntad."[68] Tal es la esencia de la teoría doctrinaria de la soberanía de la razón. Ésta es liberal en tanto que denuncia todas las formas de despotismo y niega a un poder cualquiera el derecho de llamarse verdaderamente soberano, pero no concede nada a los derechos políticos intrínsecos del individuo.

Si la razón es soberana, los hombres no podrían inventar las leyes. Se trata solamente de descubrirlas. El sistema político no es entonces el lugar en el que voluntades autónomas se encuentran e intentan ponerse de acuerdo, según las modalidades que los propios escritores políticos habrían definido. Participa antes que nada de una empresa de discernimiento. Con ella, los doctrinarios reanudan de hecho la concepción fisiocrática de la evidencia. Su racionalismo político es sin embargo distinto al de la Ilustración, porque admite una cierta autonomía de la es-

[68] Fr. Guizot, *Philosophie politique: de la souveraineté* en *Histoire de la civilisation en Europe*, ed. crítica de P. Rosanvallon, Pluriel, París, 1985, p. 370.

fera política, al tiempo que se propone integrar las experiencias de la revolución de la igualdad. Los doctrinarios deben, en otras palabras, elaborar un *racionalismo democrático* y encontrar la vía para una teoría de la ciudadanía que sea coherente con los derechos de la razón. Pero, a la inversa de Condorcet —quien se proponía para ello racionalizar la democracia popular—, los doctrinarios buscan más bien democratizar un elitismo basado en la capacidad. En esta empresa, siguen la vía abierta por la utopía de Le Mercier de La Rivière al poner en el centro de su sistema la noción de *capacidad*. Definida como "la facultad de actuar segun la razón", ésta ofrece un punto de encuentro entre el orden de la acción humana y el orden natural, donde es abolida la distancia entre derecho natural y derecho positivo, y resuelto su antagonismo en un *proceso cognitivo*. "Es la capacidad la que confiere el derecho —escribe así Guizot—, y la capacidad en sí misma es un hecho independiente de la ley, que la ley no puede crear y destruir a voluntad, pero que debe aplicarse a reconocer con exactitud para reconocer al mismo tiempo el derecho que de ella se deriva."[69] Si la capacidad confiere el derecho, es porque éste se sumerge en la razón y constituye su desciframiento. Esta noción de capacidad es lógicamente el núcleo en el que desembocan la teoría de la soberanía de la razón y la filosofía de la historia doctrinaria. Aparece como el complemento indispensable del establecimiento del sufragio directo.

Filosofía política y sociología se vuelven así indisociables. Con los doctrinarios, ya no hay más indiferencia hacia la sociología por parte de la teoría política. Cuando Hobbes, Locke o Rousseau intentaban pensar los fundamentos del orden social, confiaban a las instituciones o a mecanismos políticos el cuidado de reglamentar las pasiones y componer una aritmética política de la justicia. Ellos partían del hombre en singular, como ser genérico, y pensaban como arquitectos las condiciones de la vida en común. La teoría del Estado o la del mercado no descansaban en una sociología. Este ya no es el caso de los doctrinarios. Sobre la base del principio de la capacidad, éstos buscan los mecanismos reguladores de lo político en la propia estructura social. "Existen en la sociedad —señala Guizot— electores naturales, legítimos, electores hechos, cuya existencia precede al pensamiento del legislador y que éste debe solamente descubrir."[70] El principio de las capacidades renueva así la distinción entre

[69] Fr. Guizot, artículo "Elecciones", *Encyclopédie progresive* (1826), reproducido en *Discours académiques, op. cit.*, p. 385.
[70] Artículo "Elecciones" de la *Encyclopédie progresive*, en *Discours académiques, op. cit.*, p. 384.

ciudadanos activos y ciudadanos pasivos. Al ejercer el elector una función, la capacidad política es una especie de competencia particular. Entonces, el derecho al sufragio no se deriva más de la implicación o de la autonomía del individuo, es decir, de características que sitúan al sujeto político en una colectividad. Procede de *cualidades objetivas*, que dependen del individuo considerado en sí mismo. La noción de capacidad permite así ofrecer un punto de convergencia entre las exigencias del liberalismo, el racionalismo y la democracia. Es por esta razón que se encuentra en el centro del espacio intelectual de la cultura política francesa.

El objeto del sistema representativo, tal como puede entenderse desde una perspectiva basada en la capacidad, ya no es el de reglamentar una aritmética compleja de los intereses y las voluntades, sino el de "recoger, concentrar toda la razón que existe dispersa en la sociedad",[71] "extraer de la sociedad todo lo que posea de razón, justicia, verdad, para aplicarlas a su gobierno".[72] La teoría de la soberanía de la razón no conduce entonces sólo a criticar la idea de soberanía del pueblo y a negar la posibilidad de toda soberanía de derecho. Ella conduce a una nueva doctrina de la representación.

> Existe en toda sociedad —explica así Guizot— una cierta suma de ideas justas. Esta suma de ideas justas está dispersa en los individuos que componen la sociedad, y se encuentra repartida entre ellos de manera desigual [...]. El problema consiste en recoger por doquier los fragmentos dispersos e incompletos de este poder, concentrarlos y constituirlos en gobierno. En otros términos, se trata de descubrir todos los elementos del poder legítimo diseminados en la sociedad, y organizarlos en poder de hecho, es decir, concentrarlos, conformar la razón pública, la moral pública, y llamarlas al poder. Lo que llamamos la *representación* no es otra cosa que el medio para arribar a este resultado. No es, en lo absoluto, una máquina aritmética destinada a recoger y a enumerar las voluntades individuales. Es un procedimiento natural para extraer del seno de la sociedad la razón pública, que es la única que tiene derecho a gobernarla.[73]

Los doctrinarios rechazan así las concepciones clásicamente deductivas de la representación. "Es la palabra *representación* la que, mal entendida, ha trastornado todas las cosas", señala Guizot en su curso de 1821 sobre el gobierno representativo.[74] En su célebre discurso del 24 de febrero de

[71] *Ibid.*, p. 406.
[72] Fr. Guizot, *Histoire des origins du gouvernement représentatif*, París, 1855, t. I, p. 98.
[73] *Ibid.*, t. II, pp. 149-150.
[74] *Ibid.*, t. II, p. 133.

1816, Royer-Collard había ido incluso más lejos diciendo que la noción de representación no era más que una "metáfora".

El objetivo de los doctrinarios es redefinir la esencia del gobierno representativo a partir de una reflexión sobre la *publicidad*. Ésta se desarrolló en los primeros años de la Restauración, hallando su plena expresión en la primavera de 1819, en el momento de la discusión de las leyes sobre la prensa. En un artículo de los *Archives philosophiques, politiques et littéraires* publicado en ese contexto, Guizot identifica muy claramente al gobierno representativo con el sistema de la publicidad.

> Mirándolo bien —escribe—, lo que caracteriza a las instituciones que posee Francia y a las que aspira Europa, no es la representación, no es la elección, no es la deliberación, sino la publicidad. La necesidad de publicidad, en la administación de los asuntos públicos, es el rasgo esencial del estado social y del espíritu de la época. Es una condición que está ligada imperiosamente a todas las instituciones, y sin la cual éstas son impotentes para satisfacer a las sociedades modernas. Donde falta la publicidad, puede haber elecciones, asambleas, deliberaciones; pero los pueblos no creen en ellas, y tienen razón.[75]

Retornando a esta cuestión en su curso sobre el gobierno representativo, reconoce que la división de los poderes y la elección constituyen también formas del sistema representativo, pero —escribe—, "considerando la teoría, la publicidad es tal vez su carácter más esencial".[76] Al retomar estos textos, Habermas opina que Guizot hizo la primera formulación clásica del reinado de la opinión pública.[77]

En esta óptica de comunicación política, los mecanismos electivos desempeñan un papel finalmente secundario. No cuentan sino como medio de expresión arbitrario de las voluntades; sólo tienen sentido al insertarse en un conjunto más vasto de circulación de la información y las opiniones. De ahí la minuciosidad con la que Guizot se inclina por la organización de los escrutinios electorales, considerando reducir al máximo la separación entre el acto electivo y las costumbres de la vida social, insistiendo en la necesidad de reunir a los electores ahí donde gravitan comúnmente sus otros intereses. La perspectiva es casi la de terminar por suprimir la distinción entre la elección y la encuesta de opinión, el

[75] Fr. Guizot, "Des garanties légales de la liberté de presse", *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, 1818, t. V, p. 186.
[76] *Histoire des origins du gouvernement représentatif*, t. I, p. 124.
[77] Véase J. Habermas, *L'espace public*, París, 1978 (especialmente la p. 111).

escrutinio y la conversación social. Al presentar en 1830 ante la Cámara de Diputados el proyecto de ley sobre la reelección de los diputados nombrados como funcionarios, demuestra que esas elecciones parciales juegan el papel de una "especie de encuesta perpetua". Guizot aborda en los mismos términos el problema de la regulación de la sociedad familiar. La familia —explica— es "la más suave de las sociedades", incluso cuando ni la mujer, ni los niños, han de votar sobre las voluntades del marido o del padre. Guizot retoma aquí la metáfora clásica del poder paterno desde una nueva óptica. No se trata de calcar la organización de la sociedad política sobre la estructura del poder paterno, al igual que los filósofos del siglo XVII, sino de mostrar en qué medida este último es finalmente más moderno en su funcionamiento de lo que se supone. En efecto —opina Guizot—, descansa en un sistema interactivo de negociaciones informales y transacciones formales. "Después de eso —señala—, ¿qué importa que el derecho al sufragio no se manifieste en una forma material, mediante la presencia de una urna y el depósito de una boleta? ¿Qué importa que no esté escrito en lo absoluto en las leyes de la sociedad, ni garantizado por las necesidades de sus relaciones?"[78] Contrariamente a las apariencias, "en ningún lugar es más real ni más extendido el derecho al sufragio. *Es en la familia donde toca de más cerca a la universalidad.*"[79] A la inversa, el voto formal puede no ser más que una especie de "carta anónima de la vida social",[80] manifestando un déficit de la interacción social normal. En ese sentido, las bases de publicidad y de comunicación cumplen mucho mejor con la esencia de la representación que el sistema de la elección. Las bases publicitarias son superiores a la elección misma por esta razón de método: en ellas se resuelve la contradicción entre la mayoría y la razón, y se opera el perfecto acuerdo entre el procedimiento y el fondo.

La defensa del voto ejercido sobre la base de la capacidad, no conduce sin embargo a Guizot a una condena irreversible del sufragio universal. Al retornar sobre esta cuestión en sus *Mémoires*, él señala: "El sufragio universal puede adaptarse a sociedades republicanas, pequeñas o federativas, nacientes o muy avanzadas en experiencia política."[81] Durante

[78] "Du droit de suffrage dans la famille", cap. XXIII del manuscrito *Philosophie politique: de la souveraineté*.
[79] *Ibid.*
[80] La expresión la atribuye Émile Faguet a Guizot en sus *Politiques et moralistes du XIXe siècle* (París, s.f., t. I, p. 322), pero no he encontrado su origen ni en sus discursos, ni en sus escritos.
[81] Fr. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. I, p. 215.

un debate parlamentario sobre una proposición de reforma electoral, él ya afirmaba: "No tengo ninguna prevención sistemática y absoluta contra el sufragio universal [...]. Éste puede ser útil en estados límite, en circunstancias extraordinarias y pasajeras, para salir de la anarquía o dar a luz un gobierno."[82] Estas apreciaciones más moderadas contrastan con la virulencia de otros planteamientos. ¿Cómo comprender las variaciones de tono de los juicios que Guizot expresa sobre el sufragio universal? En principio, éstas remiten ciertamente a las circunstancias. Él es más violento cuando siente a sus espaldas la amenaza del movimiento reformador, como en 1834 o en 1847. Pero también se explican teóricamente: el sufragio universal no constituye nunca, en Guizot, una idea del futuro. Lejos de ser considerado como un ideal utópico, incluso muy lejano, al que podría tender una sociedad muy desarrollada, Guizot lo percibe siempre como una tecnología política rudimentaria, relacionada con un grado poco elevado de civilización. En su *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Guizot insiste en este punto al estudiar las instituciones inglesas de los siglos XIII y XIV. Las elecciones de los representantes de los condados al Parlamento, explica, sólo se realizaban entre un gran número de habitantes porque eran relativamente informales: se hacían por aclamación o por aceptación tácita, sin que ninguna iniciativa verdadera viniera de la base. La participación política en masa estaba así ligada a un innegable arcaísmo del funcionamiento del espacio público. La depuración del electorado y la organización del voto codificada con mayor precisión fueron de la mano enseguida, lo cual explica por ejemplo, para Guizot, que el número de electores haya podido disminuir en Inglaterra tras la reforma electoral de comienzos del siglo XVIII.

Desde un punto de vista teórico, el principio de capacidad no carece de coherencia. Pero jamás logró encarnarse en instituciones reconocidas como legítimas, o traducirse en términos de derechos personales. Parecía incómodo inferir de este principio criterios prácticos, objetivos e indiscutibles para la atribución del derecho al voto. La noción de capacidad se revela, en efecto, como singularmente vaga y poco operativa cuando se busca limitar exactamente su contenido. Al designar una competencia política global, no se deja descomponer fácilmente en faculta-

[82] Los liberales de su tiempo explican con este argumento el sufragio universal americano, pero denuncian su peligro para el futuro. "El gobierno de Estados Unidos es un buen gobierno para Estados Unidos, en las circunstancias en que esta sociedad se encontraba situada cuando nació, ya que es una sociedad naciente, es una sociedad niña", dice Guizot en 1834; Fr. Guizot, *Histoire parlementaire de France*, París, 1864, t. II, p. 223.

des particulares. "La capacidad —reconoce así Guizot— no es simplemente el desarrollo intelectual o la posesión de tal o cual facultad particular; es un hecho complejo y profundo que incluye la autoridad espontánea, la situación habitual, la inteligencia natural de los intereses diversos por reglamentar, en fin, un cierto conjunto de facultades, conocimientos y medios de acción que abarcan a todo el hombre."[83] Los signos de la capacidad serán entonces necesariamente múltiples. "Mientras más se desarrolla y se complica la sociedad, más debe aumentar el número de estos signos", opina incluso Guizot.[84] Las condiciones de tales presunciones pueden ser materiales o morales, intelectuales o profesionales, y no hay un criterio único e inmutable que permita determinar esta capacidad.[85] "Es una palabra con respecto a la cual es muy difícil entenderse", resume a comienzos de la década de 1840 un conservador perplejo.[86] De ahí el enorme desnivel entre la fuerza filosófica de la idea de capacidad, perfectamente coherente con los requisitos de una interpretación democrática del racionalismo político a la francesa, y la dificultad para darle un contenido preciso.

En 1830, la noción de capacidad remite de entrada, concretamente, a las personas designadas por la ley del 2 de mayo de 1827 en la segunda lista del Jurado. Por causas materiales, el legislador estaba entonces preocupado por añadir jurados de derecho a los electores censitarios. Estos jurados estaban integrados por personas a las que se tenían por dotadas de un discernimiento intelectual y moral suficiente, incluso si su situación material no permitía considerarlas lo suficientemente interesadas en el funcionamiento de la sociedad como para votar.[87] Se había redactado una lista heteróclita de diplomas y de profesiones, que reunía a los licenciados en letras y a los notarios, los médicos y los académicos (véase

[83] "De la démocratie dans les sociétés modernes", *La Revue Française*, noviembre de 1837, p. 270. Para desarrollos más amplios sobre el ciudadano con capacidad de votar, remito a P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Gallimard, París, 1985.

[84] Artículo "Elecciones", de *L'Encyclopédie progressive*, en *Discours académiques*, *op. cit.*, p. 391.

[85] Guizot señala en el artículo de *La Revue Française*: "Cuenta, entre sus elementos, a la inteligencia, la ciencia, la riqueza, la consideración, las tradiciones, las creencias públicas."

[86] J. Ch. Bailleul, *Dictionnaire critique du langage politique*, París, 1842, artículo "Capacités".

[87] En 1827, la problemática de las capacidades de hecho se había invertido. Se aplicaba a la organización del orden civil (en el que se inscribía la institución del Jurado) y no en el orden político, en el que la figura del *notable propietario* (y no del ciudadano propietario propiamente hablando) dominaba. Véanse a este respecto los muy interesantes debates durante el voto de la ley: discusión del 22 al 30 de enero de 1827 en la Cámara de París y del 11 al 17 de abril en la Cámara de los Pares; *A.P.*, 2a. serie, tt. XLXIX y L.

cuadro). Para muchos liberales, esta lista simbolizaba un rebasamiento del ciudadano propietario y del elector censitario, incluso si no lo era más que de manera muy modesta: involucraba aproximadamente a 17 000 personas (cifra a cotejar con los 94 000 electores censitarios de la época). La ley municipal del 21 de marzo de 1831 había transpuesto por primera vez esta lógica de la adjunción de capacidades en el dominio electoral, ampliando de paso la lista notablemente (véase cuadro). Durante la discusión de la ley electoral general, el gobierno había continuado inscribiéndose en esta lógica, al proponer una lista de adjunciones muy cercana a la segunda lista del Jurado. Pero la Cámara de Diputados había dado marcha atrás. La ley electoral del 19 de abril de 1831 no había conservado, finalmente, como ciudadanos capacitados sino a los miembros del Instituto (y todavía debían ellos pagar medio censo de contribución) ¡y a los oficiales superiores en retiro! Era tanto como decir que la idea de capacidad había sido prácticamente borrada. La separación entre la realidad y los principios fijados era, de ahora en adelante, demasiado grande para que estos últimos pudiesen parecer creíbles. Incluso limitada a modestas adjunciones, al igual que en la ley municipal, la encarnación de los principios de capacidad habría podido inscribirse en una dinámica de extensión progresiva. Pero esta perspectiva estaba cerrada desde la adopción de la ley política electoral.

Al relatar este episodio parlamentario en sus *Mémoires*, Odilon Barrot, jefe de la derecha dinástica, subrayó que el principio del derecho al voto según la capacidad, tal como había sido comprendido originalmente, habría podido ser compatible con el sufragio universal. En ese sentido, señala:

> Si yo insistí tanto sobre el principio de las capacidades, es porque veía en él el medio más seguro de dar al derecho electoral una elasticidad necesaria para que pudiera extenderse a medida que la inteligencia y la educación política de las masas se ampliaran, y al mismo tiempo para vincular a nuestras instituciones a todas las influencias positivas que se produjeran en la sociedad. Así, una vez aceptado este principio, habría sido fácil hacer llegar sucesivamente al derecho electoral a los síndicos de las cajas de ahorro, los miembros de la Magistratura del Trabajo y otros líderes de los trabajadores, y hacer entrar así al ejercicio activo de los derechos políticos, por la vía de la representación, a toda la clase obrera, para hacerla participar en el gobierno del país sin ningún peligro, único modo razonable de llevar a cabo el sufragio universal.[88]

[88] O. Barrot, *Mémoires posthumes*, París, 1875, t. I, p. 256.

Las modestas proposiciones de Ducos en 1842, y de Duvergier de Hauranne en 1847, se inscriben también en esta perspectiva. Este último la toma contra la corrupción del principo de capacidad, y en su nombre critica al inmovilismo de Julio.[89] Había ahí la idea de una "vía francesa" al sufragio universal, progresiva y coherente con el ideal de las capacidades.

El propio Guizot reconocía además que las capacidades eran, por definición, evolutivas. En su gran discurso del 5 de mayo de 1837, él insistirá en ese punto, celebrando "la admirable virtud de nuestro gobierno que provoca sin cesar la extensión de esta capacidad, que va sembrando en todas partes las luces políticas, la inteligencia en las cuestiones políticas, de suerte que en el momento mismo en que asigna un límite a los derechos políticos, trabaja para desplazar este límite, para extenderlo, para ampliarlo y elevar así a la nación entera".[90] Si bien rechazaba con violencia la idea del sufragio universal fundado en el derecho, no podía sin embargo eliminar la perspectiva de su realización en el marco de una extensión máxima de las capacidades ligada al progreso de la civilización. Pero esta concesión teórica estaba lejos de la realidad.

Al ser reducida la ampliación de las capacidades electorales a la porción más congruente, el principio censitario había dominado de hecho. Y esto aún más cuando el propio principio basado en la capacidad, a falta de criterios viables, no se expresaba fácilmente si no era con la referencia censitaria, que tenía la ventaja de ofrecer un indicador sintético y objetivo. Entre el censo como índice sintético de capacidad y el censo como medida del ciudadano propietario, era difícil distinguir la diferencia práctica.[91] Esta inclinación hacia el modelo del ciudadano propietario

[89] Es por este motivo que los conservadores "progresistas" se separan de Guizot al final de la monarquía de Julio. Véase R. L. Koepke, "The short, unhappy history of progressive conservatism en France, 1846-1848", *Canadian Journal of History*, agosto de 1983.

[90] Fr. Guizot, *Histoire parlementaire de France*, t. III, p. 105.

[91] En efecto, se nota en este periodo un deslizamiento muy claro de la referencia a la propiedad. Ésta designa cada vez menos un dato de arraigo y tiende a transformarse en índice de capacidad. Esta evolución es muy clara en los grandes autores liberales, como Benjamin Constant o Guizot. "¿Cuáles son las marcas por las cuales se puede reconocer que un individuo tiene suficiente capacidad para ser elector de departamento?", preguntaba en 1817 *Le Censeur Européen*, antes de responder: "La fortuna es la marca menos equívoca, porque supone la educación que da los conocimientos, el interés que liga a la cosa pública" ("De la loi sur les élections", t. I, p. 290). Barnave, es verdad, también había entendido la referencia a la propiedad en términos similares durante la revolución (véase su discurso del 11 de agosto de 1791). Así podemos distinguir tres clases de censo: el censo que remite al ciudadano propietario, el censo que funda la consagración del notable, el censo que busca circunscribir al ciudadano con capacidad de voto.

CUADRO
Capacidades condicionadas

Ley de 1827 sobre el Jurado (2ª parte)	*Ley municipal del 21 de marzo de 1831 (2ª lista)*	*Proyecto de ley electoral nacional presentado por el gobierno (1831)*	*Texto final de la ley electoral nacional del 19 de abril de 1831*	*Proyecto del comité Barrot (1839)*
La segunda parte comprenderá: - Los electores que, teniendo su domicilio fijo en los departamentos, ejercieran sus derechos electorales en otro departamento. - Los funcionarios públicos nombrados por el rey y que ejercen funciones gratuitas.[a] - Los oficiales de los ejércitos de tierra y mar en retiro. - Los doctores y licenciados de una o varias de las facultades de derecho, ciencias y letras; los doctores en medicina; los miembros y miembros correspondientes del Instituto; los miembros de las otras sociedades culturales reconocidas por el rey. - Los notarios, después de tres años de ejercicio de sus funciones. - Los oficiales de los ejércitos de tierra y de mar en retiro no serán incluidos en la lista general sino después de que hayan demostrado que gozan de una pensión de retiro de por lo menos 1 200 francos, y que tienen desde hace cinco años un domicilio fijo en el departamento. - Los licenciados de una de las facultades de derecho, de ciencias y de letras que no estén inscritos en la tabla de los abogados y de los que son aceptados cerca de las cortes y los tribunales, o que no estuvieran encargados de la enseñanza de alguna de las materias pertenecientes a la facultad en la que se hayan licenciado, no serán incluidos en la lista general sino después de haber demostrado que desde hace diez años tienen un domicilio fijo en el departamento. - En los departamentos en que las dos partes de la lista no comprendan 800 individuos, este número quedará completado por una lista suplementaria, formada por los individuos que paguen mayor impuesto entre quienes no hayan estado inscritos en la primera. [a] Se trata principalmente de los alcaldes.	- Los miembros de las cortes y los tribunales, los jueces de paz y sus suplentes. - Los miembros de las cámaras de comercio, de los consejos de fábricas, de los consejos de magistrados del trabajo. - Los miembros de las comisiones administrativas de los colegios, los hospicios y las oficinas de beneficencia. - Los oficiales de la Guardia Nacional. - Los miembros y miembros correspondientes del Instituto, los miembros de las sociedades culturales instituidas o autorizadas por una ley. - Los doctores de una o varias de las facultades de derecho, medicina, ciencias, letras, después de tres años de domicilio fijo en la comuna. - Los abogados inscritos en la tabla, los que son admitidos cerca de las cortes y los tribunales, los notarios, los licenciados de una de las facultades de derecho, ciencias, letras, encargados de la enseñanza de cualquiera de las materias que pertenecen a la facultad en que se hayan licenciado, unos y otros después de cinco años de ejercicio y de domicilio fijo en la comuna. - Los antiguos funcionarios del orden administrativo y judicial que gocen de una pensión de retiro. - Los empleados de las administraciones civiles y militares que gocen de una pensión de retiro de 600 francos o más. - Los alumnos de la Escuela Politécnica que hayan sido declarados, a su salida, admitidos o admisibles en los servicios públicos, tras dos años de domicilio fijo en la comuna; de todas maneras, los oficiales llamados a gozar del derecho electoral en calidad de antiguos alumnos de la Escuela Politécnica, no podrán ejercerlo en las comunas donde se encuentren en guarnición más que si han adquirido ahí su domicilio civil o político antes de formar parte de ésta. - Los oficiales de tierra y de mar que gocen de una pensión de retiro. - Los ciudadanos llamados a votar en las elecciones de los miembros de la Cámara de Diputados o de los consejos generales de los departamentos, cualquiera que sea la tasa de sus contribuciones en la comuna.	- Los miembros de los consejos generales de departamento, los alcaldes, adjuntos de las ciudades de una población aglomerada de 3 000 habitantes, o cabezas de departamento y de distrito. - Los miembros y miembros correspondientes del Instituto, los miembros de las sociedades culturales instituidas o autorizadas por una ley. - Los oficiales de los ejércitos de tierra y mar que gocen de una pensión de retiro de 1 200 francos por lo menos, y demuestren un domicilio fijo de tres años en el distrito electoral. - Los doctores de una o varias facultades de derecho, de medicina, de ciencias y de letras, después de tres años de domicilio fijo en el distrito electoral. - Los licenciados de una de las facultades de derecho, de ciencias o de letras inscritos en la tabla de los abogados o de los que son aceptados cerca de las cortes o los tribunales, o los encargados de la enseñanza de cualquiera de las materias que pertenezcan a la facultad en la que se hayan licenciado, después de cinco años de domicilio fijo en el distrito electoral. - Los licenciados de una de las facultades de derecho, de ciencias o de letras que, al no estar inscritos en la tabla de los abogados ni ser aceptados cerca de las cortes o los tribunales, o que, no estando encargados de la enseñanza de cualquiera de las materias que pertenezcan a la facultad en la que se hayan licenciado, demuestren tener, desde hace diez años, un domicilio fijo en el distrito electoral.	- Los miembros y miembros correspondientes del Instituto (que paguen medio censo de contribuciones directas). - Los oficiales de los ejércitos de tierra y mar que gocen de una pensión de retiro de 1 200 francos por lo menos, y demuestren un domicilio fijo de tres años en el distrito electoral (que paguen medio censo de contribuciones directas).	- La 2a. lista del Jurado. - Los magistrados. - Los jueces de paz. - Los oficiales de la Guardia Nacional. - Los consejeros municipales. - Los miembros de los Consejos de Comercio, Consejos de Manufacturas y de magistrados del Trabajo. - Los alumnos de la Escuela Politécnica. - Los censitarios adjuntos.

tradicional —sería más exacto, por otra parte, hablar de notable propietario— estaba además acentuada por las características técnicas del censo, que favorecían la propiedad territorial en relación con las actividades intelectuales o comerciales, privilegiando a los propietarios rurales sobre los propietarios urbanos de bienes inmuebles.[92] Cerca del 90% de los 200 000 electores, a comienzos de la monarquía de Julio, debían así su derecho a votar a su propiedad en tierras, mientras que los notarios, los médicos y los profesores representaban menos del 5% del electorado.[93] A pesar de sus pretensiones teóricas, los doctrinarios no habían modificado la sociología del Cuerpo electoral de la Restauración.[94]

Los principios de capacidad no sólo fueron víctimas, sin embargo, de la rigidez de Guizot o de imperativos "técnicos". Detrás de la dificultad de precisar criterios de evaluación de la capacidad, se encuentra la imposibilidad de dar un fundamento legítimo a esta noción que representa un problema. Son las preguntas clásicas —¿quién educa al educador?, ¿quién ilumina al hombre iluminado?— las que permanecen sin respuesta. El ciudadano capacitado termina por estar suspendido en el vacío, es una especie de fuerza autoproclamada. La distinción entre los hombres capaces y los no capaces tiende a la objetividad, pero ésta se degrada rápidamente en una relación esencialista, marcando casi una diferencia de naturaleza entre los que tienen capacidades y los otros. Benjamin Constant se inquietará por ello, subrayando que la idea de ciudadano capacitado termina desembocando en la celebración del legislador de talento, cuyos preceptos descienden del cielo a la tierra, infalibles y perfectos. Los escritores políticos, señala, dicen fácilmente: "hay que dirigir las

[92] Véase el artículo 4 de la ley del 9 de abril de 1831, que fue objeto de grandes discusiones. En efecto, no es lo mismo decir que es el ingreso o el impuesto lo que confiere la capacidad electoral. Ahora bien, en los hechos, las diferentes categorías de ingresos o de patrimonio no se gravaban de la misma manera, y la tierra continuaba pagando un impuesto mayor. Sobre estas cuestiones, véanse dos buenas obras: Sh. Kent, *Electoral procedure under Louis-Philippe*, New Haven, 1937, y L. Miginiac, *Le régime censitaire en France, spécialement sous la monarchie de Juillet*.

[93] Sobre la sociología del electorado censitario, consúltese: Sh. Kent, *Electoral procedure, op. cit.*, así como "Electoral lists of France's July monarchy, 1830-1848", *French Historical Studies*, vol. VII, núm. 1, primavera de 1971; P. Meuriot, *La population et les lois électorales en France de 1789 à nos jours*, París, 1916 (véase especialmente su estudio sobre las listas electorales de París en 1845); A. J. Tudesq, "Les listes électorales de la monarchie censitaire", *Annales ESC*, abril-junio de 1958, y "Les structures sociales du régime censitaire" en Mélanges Labrousse, *Conjoncture économique et structures sociales*, París, 1974.

[94] Para comparar al electorado de Julio con el de la Restauración, véase para este último el *Manuel de l'électeur ou analyse raisonnée de la loi du 19 avril 1831*, París, 1831, que presenta una tabla muy precisa, por profesiones y niveles de censo, de los electores en 1830.

opiniones de los hombres; no se debe abandonar a los hombres a la divagación de su espíritu. Hay que influir en el pensamiento [...]. Pero estas palabras, *es necesario, debemos, no debemos*, parece que no se refieren a hombres. Se creería que se trata de una especie diferente."[95] Benjamin Constant coloca aquí en el mismo plano la perspectiva de las capacidades y el despotismo ilustrado, mostrando claramente las ligas secretas que unen ambas trayectorias, no siendo la primera más que la versión modernizada y democratizada de la segunda. Aunque no conduce al demiurgo legislador, tal como lo soñaba Filangieri, la perspectiva de las capacidades se deriva casi de manera natural hacia el establecimiento de un poder espiritual. En la década de 1840, el filósofo Pierre Leroux —inventor de la palabra "socialismo"— fue uno de los que mejor demostraron esta paradoja lógica.

> Si el solo hecho de una capacidad superior otorga el derecho a gobernar a los hombres —escribe—, entre aquellos que llamáis a ejercer aquel derecho por elección hay unos más capaces que otros; hay uno más capaz que todos. A él, siguiendo vuestro principio, pertenece el derecho natural de mando y vuestro sistema electoral, entonces, no es más que una institución demagógica. Este principio de la capacidad es, en efecto, la base racional en la que se apoyan todos los despotismos, todas las teocracias, todos los papados.[96]

Pierre Leroux lo ve con exactitud. La lógica del sistema de las capacidades no se detiene en Guizot, sino que lleva directamente a Saint-Simon o a Auguste Comte, y debe desembocar en el equivalente de una religión para encontrar un fundamento estable. Es el *padre* de la relación saint-simoniana que consagra a los "hombres generosos", definidos como hombres superiores, "liberados de los obstáculos de la especialidad".[97] El principio de capacidad termina entonces por plegarse al de derecho divino. El fracaso de la tentativa de articular alrededor de la figura del ciudadano con capacidades el racionalismo político a la francesa con la idea de ciudadanía encuentra ahí su origen.[98]

[95] B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangeri*, en *Œuvres de Filangieri*, París, 1840, t. III, p. 210. (En sus *Principes de politique*, de 1815, había desarrollado ya la misma argumentación.)

[96] P. Leroux, artículo "Élection" en *Encyclopédie nouvelle*, París, 1843, t. IV, p. 727.

[97] Véanse especialmente los desarrollos en la *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1828-1829*, ed. crítica de C. Bouglé y E. Halévy, París, 1924.

[98] Paralelamente, la igualdad política puede estar fundada sólo sobre la base de un cierto escepticismo. La igualdad ante las urnas aparece como el criterio más aceptable de distribución de los derechos políticos, a falta de principios claros de diferenciación que sean universalmente

El principio de capacidad no ofreció más que una sola facilidad teórica en la década de 1830: permitió legitimar la diferencia entre el voto municipal y el voto nacional. Si la capacidad requerida para votar depende de la naturaleza y de la complejidad de los problemas que están en juego, es en efecto lógico que para elegir consejeros municipales, el número de electores sea mucho más elevado que para elegir diputados. Eso fue lo consagrado por las dos leyes de 1831: cerca de 3 000 000 de electores tomaban parte en las elecciones municipales, contra 200 000 que lo hacían en las elecciones para diputados. Pero, al mismo tiempo, el principio de la capacidad tomó a contrapelo la filosofía francesa de la ciudadanía, que no puede concebirse más que como una e indivisible, no pudiéndose declinar o fragmentar la inclusión social. De ahí su dificultad para imponerse en el interior mismo de sus fronteras de validez.

Más allá incluso de sus contradicciones y sus límites, el principio de la capacidad se encontró en vilo con respecto a uno de los rasgos más profundos de la cultura política francesa: la centralidad de la relación propiamente política. Tal principio implica una disociación muy fuerte entre la idea de participación política y la de igualdad civil, radicalizando la distinción entre derecho y función en la esfera política. Los doctrinarios de la monarquía de Julio continuaban, en este punto, compartiendo las ilusiones de los liberales de la Restauración. Estos últimos habían celebrado la ley electoral de 1817 porque veían en ella la piedra que marcaba la entrada de Francia a una nueva era política: la de la *libertad de los modernos*. En efecto, es sorprendente constatar que los dos temas del sufragio directo restringido y la libertad de los modernos se desarrollaron simultáneamente. "Los franceses se interesan principalmente en la libertad civil", defendía Lainé, para truncar las eventuales críticas sobre la exclusión de las masas de la vida política activa.[99] Antoine Boin, un modesto notable, diputado de Cher, atacaba sobre esta base a la demagogia ultra frente a las "clases oscuras", e invitaba a sus colegas a relativizar los puntos a debatir sobre el derecho al sufragio.

> ¿Queríamos halagar a la clase inferior introduciéndola en el primer grado de la elección? Nos equivocaríamos —advertía. Ella sólo es sensible a lo que pueda aligerar el peso de sus necesidades; prefiere, y con razón, dedicar su tiempo a trabajos lucrativos, más que a funciones gratuitas cuya importancia no alcanza a vislumbrar. En realidad, las funciones electivas no la tienen en lo que toca al pueblo. Es como irrisorio sacarlo de sus afanes para encargarlo de nombrar, excluyendo a los hombres que le pertenecen, a electores que apenas conoce, encargados de elegir enseguida a diputados que nunca conocerá en absoluto, cuyos nombres quizá no sabrá jamás.[100]

aceptados. En esta perspectiva, el sufragio universal no se reivindica positivamente como el mejor sistema de asignación de los derechos políticos, sino solamente como aquel que reduce al mínimo las impugnaciones.

[99] Discurso del 2 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 3.

Los cosas estaban dichas con claridad. Este enfoque explicaba además la importancia que los liberales otorgaban al principio de la gratuidad de las funciones políticas. El criterio financiero permitía dar una justificación de tipo económico a la distinción entre la libertad civil y la libertad política.[101]

En su célebre conferencia de 1819,[102] Benjamin Constant debía dar su expresión canónica a este tema que él había ya esbozado en sus primeros escritos, bajo el Directorio. Pero importa señalar que la noción de libertad de los modernos había cambiado parcialmente de sentido entre 1798 y 1819. En sus primeros escritos,[103] la apología de la libertad civil y la relativización de la participación política se inscribían en una preocupación por la reducción de las pasiones políticas. Constant veía entonces en el hastío público y la deserción cívica factores de estabilización de la vida pública y de arraigo de la democracia. Sobre este punto, compartía los análisis de Madame de Staël. "La libertad política es a la libertad civil lo que la garantía al objeto que resguarda —escribía esta última en 1795. Es el medio y no el objeto; y lo que ha contribuido sobre todo a volver tan desordenada a la revolución francesa, es el desplazamiento de ideas que se ha realizado a este respecto."[104] En la misma época, alguien

[100] Discurso del 3 de enero de 1817, *A.P.*, 2a. serie, t. XVIII, p. 19. Hay que subrayar que ser elector tenía entonces un costo nada desdeñable: había que desplazarse a una capital y permanecer ahí varios días.

[101] A este propósito, podemos recordar la reivindicación de ver remunerados a los electores (de segundo grado), que había surgido en algunos momentos durante la revolución.

[102] *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. "No podemos ya gozar de la libertad de los antiguos, que se componía de la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra libertad, la nuestra, debe componerse del gozo apacible de la independencia privada" (en B. Constant, *Cours de politique constitutionelle*, París, 1872, t. II, p. 547). Podemos señalar que Danou había desarrollado ya el mismo tema un año antes, en un gran artículo que apareció en *Le Censeur Européen*, tt. IX y X, 1818: "Des garanties individuelles dues à tous les membres de la société".

[103] Véase sobre este punto la obra de S. Holmes, *Benjamin Constant and the making of modern liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984.

[104] *Réflexions sur la paix intérieure* (1795), en *Œuvres complètes de madame la baronne de Staël-Holstein*, París, t. I, p. 58.

cercano a Sieyès, Charles Théremin, demostraba igualmente, en un texto de título sugestivo —*De l'incompatibilité du système démagogique avec le système d'économie politique des peuples modernes*, año VIII— que el mantenimiento de la libertad implicaba la limitación y la especialización de la esfera política. Aplaudido por los ideólogos de *La Décade Philosophique*, el folleto presentaba la primera reflexión de conjunto sobre la especificidad de la libertad de los modernos. Vale también la pena citarlo ampliamente.

> Durante el reinado del Terror —señala Théremin—, se había asociado, en cierta manera, al pueblo de París con el de Atenas: se habían hecho, en lugar de obreros industriosos, maestros ociosos [...]. Esta parte del pueblo prefería pasar el día en las Sociedades Populares, o en los Tribunales de la Convención, no ganando más que cuarenta *sous* y viviendo mal, pero ocupándose de los asuntos públicos, y sintiéndose su propia dueña [...]. Prefería este género de vida verdaderamente ateniense, que ocuparse de los campos, de los talleres y de los comercios, de los diversos cuidados de la industria. Esto fue una hazaña en aquella época, cuya finalidad era darle gusto al pueblo por la república, y la aversión por la monarquía. ¿Pero qué ocurrió? Se le creó el gusto por una república que no puede subsistir, es decir, por el régimen aristocrático de los griegos y los romanos; y hay que volverlo a conducir ahora hacia el régimen industrial de una república moderna, fundada no en el ocio, sino en el trabajo de todos.[105]

Théremin relacionaba así el análisis de los acontecimientos revolucionarios y la reflexión más general sobre la naturaleza de las sociedades modernas, demostrando los efectos destructores de la confusión entre lo viejo y lo nuevo en materia de organización política.

En 1819, Benjamin Constant no había hecho sino retomar y prolongar estos temas. Volvía a encontrar los acentos de Sieyès de la década de 1770, cuando éste analizaba la política como un terreno entre otros de la actividad social, inscrito en el mismo plano que los trabajos agrícolas o la industria en el sistema general de la división de tareas. Los liberales de la Restauración querían también, por su parte, desacralizar la política, despojarla de toda dimensión simbólica e institutora de lo social. Pero buscaban una solución diferente de la de los constituyentes moderados. Éstos habían esperado que el sufragio en dos grados condujera a una limitación de hecho de la esfera política, quedando disociados el *voto-decisión* y el *voto-estatuto* del derecho de sufragio. Con la instauración del

[105] Ch. Théremin, *De l'incompatibilité du système démagogique avec le système d'économie politique des peuples modernes*, París, año VIII, pp. 7-8.

escrutinio directo y la limitación del número de los electores, los liberales habían planteado el problema en otros términos. No creyendo más en la posibilidad de jerarquizar los niveles y las formas de la participación política, ponen el acento en la separación de lo civil y de lo político, para justificar, banalizándola, la limitación del derecho al sufragio.

En la década de 1830, los doctrinarios dicen siempre lo mismo. "La democracia moderna —explica entonces Guizot— no está dedicada a la vida política [...]. No aspira al poder, no aspira ella misma a gobernar, quiere intervenir en el gobierno en tanto sea necesario, para ser bien gobernada y poder, con toda seguridad, dedicarse a la vida doméstica, a los asuntos privados."[106] La democracia rige la sociedad civil y el principio de las capacidades gobierna la sociedad política. Esta distinción entre el orden social y el orden político es fundamental en Guizot y en Royer-Collard. Hablando de ella, Rémusat escribirá: "Son los doctrinarios quienes iluminaron mejor esta distinción, bien percibida por Sieyès en el comienzo de la revolución, y quienes se dedicaron con mayor insistencia a poner en evidencia todas sus consecuencias."[107] Democracia social y capacidad política no son antinómicas —buscará explicar incansablemente la retórica doctrinaria—; el verdadero peligro estriba en la aplicación de los principios democráticos a la vida política.[108]

Este enfoque es completamente opuesto a la concepción francesa de lo político como esfera de organización de la sociedad civil y de integración social. El fracaso del ciudadano con capacidades encuentra ahí otra fuente. La puesta en práctica de la distinción entre la libertad de los antiguos y de los modernos sólo es posible ahí donde la sociedad civil posee una consistencia propia, ofreciendo a los individuos mecanismos verdaderos de inclusión, como en Gran Bretaña o en Alemania. En esos países, la integración social de la clase obrera y de las poblaciones trabajadoras

[106] Discurso en la Cámara del 5 de octubre de 1831, *Histoire parlementaire de France*, t. I, p. 316. Guizot señala además: "En materia de libertad, hay derechos universales, derechos iguales; en materia de gobierno, sólo hay derechos especiales, limitados, desiguales" (p. 309).

[107] Rémusat, "De l'esprit de réaction, Royer-Collard et Tocqueville", *La Revue des Deux Mondes*, 15 de octubre de 1861, p. 795.

[108] De ahí la ambivalencia fundamental de la idea de democracia entre los doctrinarios. En tanto que democracia social (sistema de la igualdad civil en la sociedad), constituye "el único fundamento del gobierno constitucional" y hay que regocijarse de verla "correr en abundancia" (véase el famoso discurso de Royer-Collard del 2 de enero de 1822). En esta perspectiva, Francia es incluso "la mayor sociedad democrática moderna" (Guizot, discurso del 18 de agosto de 1848, *Histoire parlémentaire de France*, t. III, p. 685). Como democracia política, poder del número, no es, por el contrario, sino un principio de anarquía, de destrucción.

pudo operarse de manera multiforme, en las asociaciones, los sindicatos, las comunas, estando cerca la aparición de nuevos modos de organización de la simple modernización y democratización de las antiguas formas de dependencia (al evolucionar, por ejemplo, el tipo de inclusión que representaba el patronato hacia sistemas más autónomos). No hay nada semejante en Francia. La destrucción de los cuerpos intermediarios y la celebración del individuo abstracto instituyeron casi mecánicamente lo político en lugar central de la integración social. En Francia, más que en otros lugares, la temática liberal de la reducción de lo político cayó en el vacío. En el conjunto de las sociedades occidentales, una misma utopía atravesó los siglos XVIII y XIX: pensar que la política podía limitarse a una pura gestión del espacio público; creer que la sociedad podía exorcizar y expulsar el trabajo de la imaginación y de la igualdad, no teniendo ya los hombres entre sí más que simples relaciones funcionales. Pero en Francia esta utopía fue particularmente desplazada por las realidades y las expectativas. El fracaso de los doctrinarios encuentra ahí su última explicación. Lejos de residir únicamente en la ceguera táctica y el conservadurismo social, el rechazo de los principios de las capacidades se debe también a su inscripción en la idea de libertad moderna y en la utopía de una reducción de la política a la simple gestión. En materia de sufragio, los liberales no dejaron de mezclar la lucidez de sus análisis con la pobreza de su sensibilidad.

III. LA REPÚBLICA UTÓPICA

BÁRBAROS, ILOTAS Y PROLETARIOS

Sólo a comienzos de la monarquía de Julio el sufragio universal empieza a ser objeto de una reivindicación argumentada. La cuestión del sufragio universal aparece entonces en el cruce de una frustración política y un malestar social. La frustración política se manifiesta desde el otoño de 1830, cuando las clases populares tienen la sensación de haberles sido confiscado el movimiento de Julio; la decepción de ver —en diciembre de 1830— que el proceso a los ministros de Carlos X termina con un veredicto considerado demasiado clemente, sin que se pronuncie ninguna condena a muerte; la agitación ligada al miedo de un retorno al clericalismo; la sospecha de los liberales, que con demasiada rapidez se comportan como si fueran los nuevos propietarios exclusivos del poder. *Le Globe*, que es el órgano de los sansimonianos, da la pauta de esta decepción mezclada con rencor. "Ahora es un hecho incontestable —podemos leer en febrero de 1831— que la revolución de Julio ha quedado muy lejos de llevar a cabo las esperanzas que había hecho nacer en su aurora. Entre la mayoría de sus partidarios, el abatimiento o la amargura han reemplazado a la súbita exaltación y a los transportes de alegría que excitó al principio en todas partes."[1] Muy pronto, una extraordinaria multiplicación de sociedades populares, folletos y periódicos hará que estos temas decaigan. Los años de 1831-1834 marcan la irrupción de nuevos actores en la escena política, como la

[1] *Le Globe. Journal de la doctrine de Saint-Simon*, núm. 45, 14 de febrero de 1831. El artículo comenta un folleto de Rosset, *L'opinion des départements au l'Écho de la France*, que también expresa claramente la decepción obrera.

Sociedad de Amigos del Pueblo y después la Sociedad de Derechos del Hombre. Estas sociedades republicanas y populares, que serán la matriz del movimiento obrero y del socialismo francés, no sólo expresan una protesta política. Traducen igualmente las reivindicaciones sociales de un pueblo humilde afectado por la crisis económica que sacude entonces a la economía francesa. En efecto, entre 1828 y 1832 los salarios disminuyen cerca de 40% en la industria textil y la metalurgia, mientras que aumenta fuertemente el precio de los cereales. Hay entonces, como lo resume Ernest Labrousse, una "superposición de catástrofes".[2] 1830 marca también una inflexión demográfica decisiva: la población urbana empieza a crecer más rápido que la población rural, lo cual acarrea una rápida sobrepoblación de los barrios más pobres. Estos diferentes fenómenos se superponen a la aceleración de la revolución industrial para poner a la orden del día la cuestión social. Dentro de la conjunción de estas evoluciones económicas, industriales y demográficas, surge el proletariado como producto de una nueva división social en proceso de instauración. Al evocar aquellos años difíciles, Daniel Stern señalará que una fracción importante de las clases populares "había pasado a formar una clase aparte, como una nación en la nación, y se le comenzaba a designar con un nuevo nombre: el proletariado industrial".[3] Comienzan entonces a mezclarse las protestas sociales y las reivindicaciones políticas. A comienzos de 1831, en el momento en que se discute el nuevo proyecto de ley electoral, un obrero relojero, que firma orgullosamente "Charles Béranger, proletario", publica una *Petition d'un proletaire à la Chambre des Députés*.[4] Ahí se encuentra formulada por primera vez la proposición de una representación obrera: "Yo habría deseado —escribe— que se admitiera a algunos proletarios en la Cámara para hablar un poco de sus semejantes, pero me parece que eso no ocurrirá."[5]

La efervescencia social e intelectual que caracteriza a los primeros años de la monarquía de Julio cristaliza en noviembre de 1831, con la insurrección de los obreros lioneses. Louis Blanc subrayará su carácter

[2] E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les théories sociales en France au XIXe siècle (1815-1851)*, CDU, París, 1952.

[3] Citado por L. Chevalier, *Classes laborieuses, classes dangereuses*, Hachette, "Pluriel", París, 1978, p. 598.

[4] Se publicó en la oficina de *L'Organisateur* y fue reproducida en *Le Globe* del 3 de febrero de 1831. Charles Béranger fue uno de los animadores del medio sansimoniano en Reims, después de haberse encontrado entre los Apóstoles de Ménilmontant.

[5] *Pétition d'un prolétaire à la Chambre des Députés*, p. 15.

profético y presagiador, y Michel Chevalier verá en él "un símbolo notorio de la situación industrial de toda Francia".[6] La insurrección de Lyon no sólo acapara la atención por su lugar en la historia del movimiento obrero. Marca sobre todo un giro esencial en la manera en que la sociedad francesa entiende sus divisiones y su identidad. Es la interpretación del acontecimiento, tanto como el acontecimiento mismo, lo que opera esta oscilación. Todo se une alrededor de un artículo publicado el 8 de diciembre de 1831 por Saint-Marc Girardin en el *Journal des Débats*. Buscando definir el carácter de esta insurrección cuya novedad percibía, el escritor conservador había comparado a los obreros que buscaban hacerse un lugar en la sociedad con los bárbaros que invadieron antaño el imperio romano.[7] Este enfoque provoca una explosión de indignación y las fórmulas de Saint-Marc Girardin permanecerán durante mucho tiempo grabadas en la memoria. Por ello vale la pena citarlas extensamente:

> La sedición de Lyon —escribía— reveló un secreto grave, el de las luchas intestinas ocurridas en nuestra sociedad entre la clase poseedora y la que nada posee. Nuestra sociedad comercial e industrial tiene su calamidad, como todas las demás sociedades: esta calamidad son sus obreros. No hay fábricas sin obreros y, con una población de obreros siempre creciente y siempre necesitada, no existe reposo para la sociedad [...]. Cada fabricante vive en su fábrica como los plantadores de las colonias en medio de sus esclavos: uno contra cien. Y la sedición de Lyon es una especie de insurrección de Santo Domingo [...]. Los bárbaros que amenazan a la sociedad —proseguía— no están ni en el Cáucaso ni en las estepas de Tartaria: están en los barrios de nuestras ciudades manufactureras.[8]

Nunca se habían dicho las cosas tan cruda y brutalmente: se describía a la sociedad como atravesada por una división radical entre dos clases que se consideraban pueblos extranjeros y enemigos. Y Saint-Marc Girardin sacaba de ello conclusiones no menos tajantes. "La clase media —explicaba— sería tonta si diera locamente armas y derechos a sus ene-

[6] *Le Globe*, 31 de octubre de 1830. Michel Chevalier comenta ahí los acontecimientos precursores del 25 de octubre de 1831.

[7] Artículo reproducido en Saint-Marc Girardin, *Souvenirs et réflexions politiques d'un journaliste*, 2a. ed., París, 1873. Sobre este tema de los bárbaros, remitirse a P. Michel, *Un mythe romantique, les barbares (1789-1848)*, PUL, Lyon, 1981, y a R. A. Lochore, *History of the idea of civilisation in France (1830-1870)*, Bonn, 1935. Tras la insurrección de abril de 1834 en Lion, el *Journal des Débats* hablará de nuevo de "escenas de la vida de un pueblo bárbaro" (véase P. Ganz, *L'insurrection d'avril de 1834 vue par le "Journal des Débats" et "Le Constitutionnel"*, memoria del Centre de Formation des Journalistes, París, 1970).

[8] Saint-Marc Girardin, *Souvenirs et réflexions politiques*, *op. cit.*, pp. 144-147.

migos, si dejara entrar a la ola de proletarios a la Guardia Nacional, a las instituciones municipales, a las leyes electorales, a todo lo que es el Estado [...]. Es ir contra el sostenimiento de la sociedad el dar derechos políticos y armas nacionales a quien no tiene nada que defender y todo que perder."[9] La cuestión del derecho al sufragio estaba ligada explícitamente a la de la separación social. La palabra bárbaro había sonado como una declaración de guerra, significando con desprecio la exclusión social de una población inmensa. Los primeros balbuceos de un pensamiento político obrero se expresan, en esta ocasión, en las respuestas indignadas al artículo publicado en el *Journal des Débats*. Jean-François Barraud, un obrero impresor, redacta las *Étrennes d'un prolétaire*,[10] en las que denuncia la segregación de su clase. *L'Echo de la Fabrique*, que aparece en Lyon a partir de este periodo, ataca también la desvergüenza de Saint-Marc Girardin.[11] Los legitimistas sociales contestan igualmente. El marqués de Gervaisis responde, en *Les vrais barbares* (1831), que "no es en los arrabales, sino en los barrios de la oligarquía, de la agiocracia", donde hay que buscar a quienes amenazan el orden social, mientras que Montalembert arremete contra "el infame *Journal des Débats*, con sus enemigos y sus bárbaros". Pocos años más tarde, algunos aceptarán la palabra como un desafío. "Pasemos a los bárbaros", dirá así Ozanam en una célebre fórmula,[12] mientras que Michelet lanzará: "Bárbaros. La palabra me gusta, la acepto. ¡Bárbaros! Sí, es decir, llenos de una savia nueva, viva y rejuvenecedora."[13] Pero en 1831 los bárbaros son como los proletarios y los ilotas: los segregados de la economía y los excluidos de la vida política.

La historia social ha puesto el acento sobre todo en la explotación económica. A comienzos de la década de 1830, la cuestión de la exclusión

[9] Saint-Marc Girardin, *ibid.*, p. 148.

[10] Esta carta está dirigida a Bertin, el director del *Journal des Débats*. Está reproducida en el compendio de textos reunidos por J. Rancière, *La parole ouvrière, 1830-1851*, UGE, París, 10/18, 1976, pp. 56-73.

[11] Este periódico, que es una fuente capital para la historia del movimiento obrero, fue editado recientemente en dos volúmenes en las ediciones Édhis. Véase el artículo del 15 de diciembre de 1831.

[12] *Le Correspondant* del 10 de febrero de 1848, citado por P. Pierrard, *1848... Les pauvres, l'Évangile et la révolution*, Desclée, París, 1977, p. 28. Para Ozanam, la Iglesia debía volverse hacia las clases populares, así como se había dedicado antes a convertir a los bárbaros. Véanse a este respecto los señalamientos de P. Michel, "Civilisation chrétienne et barbarie dans l'œuvre d'Ozanam" en *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIIIe-XXe siècle*, Beauchesne, París, 1975.

[13] Citado por P. Michel, en *ibid.*

política se presenta sin embargo como igualmente esencial. Las palabras "ilota" y "proletario" casi remiten entonces más a la privación de los derechos políticos que a la explotación económica.[14] La semántica es aquí rica en enseñanzas históricas: el primer diccionario en el que figura el término de "proletario" es el de Louis Sébastien Mercier, *Néologie ou vocabulaire des mots nouveaux*, publicado en 1801 (y aun así sólo se menciona en el suplemento). Mercier define al proletariado como "el que no posee ninguna propiedad". "Para que toda república florezca —prosigue—, sería necesario que cada ciudadano fuera propietario, y se mostrara celoso de los deberes y los derechos que este título supone, pues no existe ninguna patria para quien no tiene una liga que lo una al suelo que habita [...]. ¡Desgracia para una nación dividida en dos clases necesariamente enemigas, la de los propietarios y la de los proletarios!"[15] El criterio económico, la ausencia de propiedad, se relaciona aquí muy claramente con una calificación política. El proletario, para Mercier, es el no ciudadano. Además la palabra suena en sus oídos como una especie de maldición: "Proletario —concluye—, es la palabra más repulsiva de la lengua; ¡así todos los diccionarios la han rechazado!" La primera edición del *Dictionnaire universel de la langue française* de Boiste, que aparece en 1800, no menciona esta expresión. Ella sólo aparece en la segunda edición de 1803, con una definición muy corta: "Proletarios, última clase de los ciudadanos en Roma." Ahí también, el origen etimológico —el *proles*— conserva toda su fuerza para calificar al proletario como un excluido. El *Dictionnaire de l'Academie Française* menciona la palabra por primera vez en 1835, remitiéndola también a su origen ("Término de la antigüedad romana; se dice de quienes formaban la sexta y última clase del pueblo y que, siendo muy pobres y estando exentos de impuestos, sólo eran útiles a la república por los hijos que engendraban"). Algunos años más tarde, Ott, el discípulo de Buchez, precisa en su *Dictionnaire des sciences politiques et sociales*: "Dentro del uso moderno, este nombre se aplica generalmente a las clases privadas de derechos políticos a causa de su pobreza."[16]

[14] Para un primer acercamiento al tema, remitirse a R. B. Rose, "*Prolétaires* and *prolétariat*: evolution of a concept, 1789-1848", *Australian Journal of French Studies*, vol XVIII, núm. 3, 1981, y a G. Matoré, *Le vocabulaire et la société sous Louis-Philippe*, Ginebra, 1951.

[15] L. S. Mercier, *Néologie ou vocabulaire des mots nouveaux, à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*, París, año IX (1801), t. II, p. 380.

[16] A. Ott, *Dictionnaire des sciences politiques et sociales*, París, 1855, t. III, col. 544.

En 1817, durante el debate sobre la ley electoral que debía instaurar el voto directo, los legitimistas habían hablado ya de "proletarios" para designar a quienes iban a verse privados de toda forma de participación política en las asambleas primarias, dejándolos la ausencia de fortuna al margen de la vida pública. Pero es durante la década de 1830 cuando la palabra "proletario" se vuelve de uso corriente. Entonces es reivindicada por los republicanos que denuncian la división social y política perpetuada por las instituciones de Julio. La respuesta de Blanqui, cuando lo interrogan durante el proceso a la Sociedad de Amigos del Pueblo en 1832, es clara muestra de su extraordinaria densidad:

El presidente, al tercer acusado: ¿Vuestro nombre?
— Louis-Auguste Blanqui.
— ¿Vuestra edad?
— 26 años.
— ¿Vuestro estado?
— Proletario.
El presidente: —Ese no es un estado.
Blanqui: —¡Cómo no es un estado! Es el estado de 30 000 000 de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos.
El presidente: —¡Y bien! Sea. Escribano, escribid que el acusado es proletario.[17]

La palabra "proletario" termina por ser el calificativo genérico de todas las formas de exclusión y separación. Desjardins, que era miembro de la Sociedad de Amigos del Pueblo, hablaba del "proletariado de los intereses", al igual que del "proletariado de las capacidades".[18] En los folletos republicanos de este periodo encontramos frecuentemente la expresión "proletariado político", e incluso se habla de "proletarios intelectuales" o de "proletarios de la ciencia, de la política y de las artes".[19]

[17] Société des Amis du Peuple, *Procès des quinze*, París, 1832, p. 3 (audiencia del 10 de enero de 1832).

[18] Véase *Discours du citoyen G. Desjardins sur l'association républicaine*, pronunciado en la audiencia del tribunal de lo criminal del 8 de abril en el caso de la Sociedad de los Amigos del Pueblo, París, 1833. Véase también, del mismo autor, la serie de artículos sobre "Le prolétariat", *La Tribune*, en abril de 1835.

[19] Sobre el pensamiento republicano o socialista de este periodo, la base de datos más cómoda es la colección *Les révolutions du XIXe siècle, 1830-1834*, primera serie, Édhis, París, 1975, 12 vols., que reproduce cerca de 500 panfletos publicados de julio de 1830 a las insurrecciones de abril de 1834 (una segunda serie de doce volúmenes, que cubre el periodo 1834-1848, ha sido publicada igualmente, así como una tercera serie de diez volúmenes sobre 1848). A esta colección de panfletos conviene añadir la mina excepcional de información que constituyen los informes y narraciones del *Procès des accusés d'avril 1834* ante el tribunal de París (la mejor edición de todos los informes, interrogatorios, requisitorias y procesos verbales es la de 1834-1836, 15 vols.).

Durante el proceso a la Sociedad de Amigos del Hombre y el Ciudadano, en 1834, el editor republicano Pagnerre se explica así: "Dos calamidades han carcomido siempre y carcomen aún a la sociedad, el *proletariado social* y el *proletariado político*." El proletariado social, explica, ha disminuido desde la Revolución de 1789, habiéndose beneficiado una parte del tercer estado de un acceso más amplio a la propiedad, y habiendo sido llamada a compartir los beneficios sociales gracias al reconocimiento de la igualdad civil. Pero a sus ojos la situación del proletariado político apenas ha progresado. "Tras una emancipación de muy corta duración —dice—, ha recaído con mucha rapidez en su estado primitivo: ofrece hoy la misma proporción numérica que antes de 89, menos de 200 000 privilegiados contra la nación entera. El fondo del proletariado político es el mismo; sólo su forma ha cambiado."[20] Los alegatos pronunciados durante los procesos políticos de los años 1832 a 1835, que constituyen una fuente irremplazable de información sobre los movimientos republicanos y populares del periodo, van todos en este sentido, para denunciar la división social y la exclusión política.

El término de "ilota" se remite también por su parte a la Antigüedad, y habiendo sido utilizado ya ampliamente en los debates revolucionarios, se vuelve de uso corriente al comenzar la década de 1840, en el momento de las grandes manifestaciones a favor de la reforma electoral. Después del bárbaro y el proletario, el ilota es la tercera figura que sirve para estigmatizar el rechazo político de las masas bajo la monarquía de Julio. Evocando los acontecimientos de Lyon, un panfletario sansimoniano hablará de "la angustia del ilota", en un notable *Aperçu sur la question du proletariat*.[21] En su profesión de fe de julio de 1841, Ledru-Rollin atrae la atención sobre las clases pobres, "condenadas al ilotismo sin fin",[22] y Lamennais estalla en *Le pays et le gouvernement* (1840), mostrando a "la masa de la nación reducida al ilotismo político".[23] "*Vuestra*

[20] *Procès des citoyens Vignerte et Pagnerre, membres de la Société des Droits de l'Homme et du Citoyen*, París, s.l., p. 12 (audiencia del 22 de febrero de 1834).

[21] *Aperçu sur la question du proletariat*, en *La révolte de Lyon en 1834 ou la fille du prolétaire*, París, 1835. Se lee en este texto una frase notable, anticipadora de un célebre texto de Engels: "El proletariado forma el fondo de nuestra sociedad. Está en todas partes; cohabita con nosotros; no nos abandona; *es una sombra*."

[22] Ledru-Rollin, *"Profession de foi devant les électeurs de la Sarthe" (julio de 1841)*, en *Discours politiques et écrits divers*, París, 1879, t. I, p. 1.

[23] F. Lamennais, *Le pays et le gouvernment*, París, 1840, p. 49.

sociedad no es una sociedad —lanza este último—, sino un conjunto de seres a los que no se sabe cómo llamar, administrados, manipulados, explotados al gusto de vuestros caprichos; un redil, un rebaño, un montón de ganado humano."[24] En su virulento panfleto *De l'esclavage moderne*, Lamennais, cuyo inmenso éxito se explica en gran parte debido a su hipersensibilidad a todo lo que es separación, división, exclusión, continúa con esta denuncia radical articulada en fórmulas estrepitosas.[25]

Entre 1833 y 1841, el debate sobre las fortificaciones de París reaviva periódicamente el sentimiento de distanciamiento del pueblo, nutriéndolo de fuertes imágenes. Al principio, la cuestión era puramente técnica. Se trataba de determinar el sistema más adecuado para la defensa de la capital. Pero, de manera muy significativa, la cuestión había tomado rápidamente una enorme importancia simbólica. Desde 1833, las primeras discusiones sobre la construcción de fuertes destacados para proteger París encienden la imaginación popular, que teme la erección de nuevas Bastillas capaces de bombardear la capital. Se habla entonces de "fortificaciones liberticidas".[26] Incluso en ese tono, estas reacciones dan testimonio de la percepción de una sociedad dividida en dos, casi compuesta por dos pueblos extranjeros. En *Le pays et le gouvernement*, Lamennais ataca a los ministros. "Para ellos —escribe—, el enemigo no está en la frontera, está en París. Ahí concentran a 100 000 hombres y lo rodean de ciudadelas para aplastarlo si tratara de moverse."[27] Arago, Lamartine, Ledru-Rollin, sostienen el mismo lenguaje, mientras que *Le Journal du Peuple* resume: "Ahora más que nunca, hay dos bandos en este país, el que se rodea de Bastillas y el que permanece sobre el terreno de la revolución: aquel en el que se encuentra la corte, aquel en el que está el pueblo."[28]

[24] *Ibid.*, pp. 92-93.

[25] Véase F. Lamennais, *De l'esclavage moderne*, París, diciembre de 1839. En este panfleto, publicado en el contexto de agitación para la reforma electoral, Lamennais compara al individuo privado de derecho al voto con el esclavo antiguo. El paralelo entre la separación "moderna" (el proletariado) y la separación "antigua" (la esclavitud) está igualmente en el centro de toda una parte de la reflexión política y económica de la época. Sobre esta cuestión, véanse dos obras pioneras: Charles Comte, *Traité de législation*, París, 1826, 4 vols. (el último volumen está dedicado por completo a una reflexión sobre la esclavitud), y A. Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, París, 1834, 3 vols.

[26] Véase por ejemplo el folleto de la Sociedad de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, *Des fortifications de Paris*, París, 1833.

[27] Lamennais, *Le pays et le gouvernement*, p. 62.

[28] *Le Journal du Peuple*, 1 de abril de 1841, p. 1.

El problema central de este periodo es claramente el de la separación social. "El proletariado ha permanecido afuera", dice Blanqui.[29] De ahí la formidable demanda de integración que se expresa entonces. "Cesad entonces, oh nobles burgueses, de rechazarnos de vuestro seno, puesto que somos hombres, y no máquinas", demanda desde 1830 *L'Artisan* —uno de los primeros periódicos verdaderamente obreros—,[30] mientras que Lamartine quisiera que el nombre de "proletario", "esa palabra inmunda, injuriosa, pagana, desapareciera de la lengua como el propio proletariado debe desaparecer poco a poco de la sociedad".[31] La reivindicación del sufragio universal, que surge a comienzos de la monarquía de Julio, corresponde a esta demanda de inclusión social. En 1789, la reivindicación de la igualdad política se derivaba simplemente del principio de igualdad civil, que se le anteponía. En efecto, lo esencial se jugaba en el terreno de los derechos civiles: la destrucción de los privilegios y la supresión de las distinciones legales entre los individuos. El derecho al sufragio no hacía entonces sino expresar, en el terreno político, el surgimiento de una sociedad de individuos reconocidos como iguales. Después de 1830, ya no es en el terreno civil donde se manifiestan las distinciones sociales y las diferencias de estatuto. Es por ello que la idea de sufragio universal adquiere entonces una dimensión directamente social. Esto corresponde a un desplazamiento del problema de la integración: de ahí en adelante, la cuestión de la igualdad entre los hombres se juega sobre la escena política y social. De ahí la centralidad de la figura del proletario después de 1830, mientras que en 1789 todo se organizaba alrededor del individuo. Sin embargo, entre estos dos periodos, la cuestión del sufragio universal no hace sino desplazarse políticamente. Se acompaña también de una nueva comprensión de lo social. En 1789, se inscribía en un universalismo abstracto, que era el que predominaba. A comienzos de la monarquía de Julio, al contrario, reviste una dimensión de clase. En menos de medio siglo, la irrupción de la cuestión obrera cambia profundamente los términos en que se percibía la relación social. Los excluidos de los derechos políticos se identifican, de ahora en adelante, con un grupo social. "Los poderosos y los ricos ¿valen más que nosotros?", pregunta así Achille Roche en su *Manuel du prolétaire* para fun-

[29] Société des Amis du Peuple, *Procès des quinze*, p. 9.

[30] Citado por W. H. Sewell, *Gens de métiers et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime a 1848*, Aubier, París, p. 270.

[31] Citado por I. Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de Juillet*, París, 1901, p. 203.

damentar su reivindicación política.[32] Lo que se expresa en esos años de 1830-1834 es una reflexión desde abajo sobre el sufragio y ya no un cuestionamiento filosófico general sobre el individuo-ciudadano moderno, o un cuestionamiento *a fortiori* desde arriba sobre las relaciones entre la mayoría y la razón.

Durante la monarquía de Julio, el tema del sufragio universal juega un papel exactamente equivalente a la reivindicación de la igualdad civil en 1789. En ambos casos, lo que percibimos es la misma lucha contra el Antiguo Régimen y el feudalismo. La crítica al feudalismo y la denuncia del sistema censitario se operan en las dos épocas de manera idéntica. Las mismas palabras y las mismas expresiones regresan para maldecir a las castas y los privilegios. Los 200 000 electores censitarios son asimilados a los antiguos aristócratas, mientras que se figura que los excluidos del sufragio son un nuevo tercer estado. El monopolio político tomó el lugar de los antiguos privilegios sociales. "Del monopolio —escribe así en 1840 *Le Journal du Peuple* — emanan a la vez las malas cámaras, las malas leyes y el infortunio del proletariado. ¿Qué es entonces un pueblo libre, en el que sólo 200 000 ciudadanos, sobre 33 000 000, son llamados a nombrar a sus representantes? Hay ahí una anomalía que debe terminar."[33] Estas palabras están entonces en todas las plumas, repitiendo hasta el infinito esta condena al sufragio censitario como remanente de la vieja figura del privilegio en la nueva Francia. El combate a favor del sufragio universal queda entonces en la línea de pensamiento del movimiento revolucionario. Es además sorprendente constatar que durante este periodo se opera la reapropiación popular de la revolución francesa. Todos los republicanos y los reformadores sociales del periodo se encuentran en esta actitud. De manera significativa, en 1839 Pagnerre, el editor de todas las causas republicanas, vuelve a publicar en edición barata *Quest-ce que le tiers état?* de Sieyès.[34] La *Histoire populaire de la révolution française* (1839) de Cabet tiene un gran éxito y la *Histoire de la révolution française* de Laponneraye se reedita varias veces entre 1838 y 1840. Desde los días siguientes a la revolución de Julio, la Sociedad de Amigos del Pueblo y después la Sociedad de los Derechos del Hombre y del Ciudadano mantienen el recuerdo de las grandes horas de la revolución. Difunden la obra de Robespierre, de Saint-Just y de Marat, venden pequeños bustos de yeso de los miembros ilustres de la Convención. Ciertamente, en los medios más radicales se celebran sobre todo 1793 y la Declaración de los Derechos de Robespierre, pero el sentido del paralelismo entre la conquista de la igualdad civil en 1789 y la del sufragio político en la década de 1830 es omnipresente, incluso en los círculos más moderados. La palabra "paralelismo" resulta, además, casi inapropiada, si sugiere una simple semejanza. Hay, de manera mucho más profunda, una verdadera identificación entre los dos movimientos. En ambos casos la apuesta central es la de la inclusión social. Ella es la que da su fuerte especificidad a la historia del sufragio universal en Francia.

[32] A. Roche, *Manuel du prolétaire*, Moulins, 1833, p. 3.
[33] Informe de un banquete democrático, *Le Journal du Peuple*, 5 de julio de 1840.
[34] Con un importante estudio de Chapuys-Montlaville dedicado a Sieyès.

El divorcio entre la sociedad francesa y el régimen monárquico también encuentra su origen en esta convergencia. La idea monárquica en Francia fue investida de una acumulación excesiva de imágenes negativas, terminando por asociarse a todas las formas posibles de distinción y de división social: exenciones fiscales, privilegios sociales, desigualdades de estatuto, límite del censo electoral, incluso diferencias económicas. En la década de 1830, el divorcio se cumple definitivamente: la monarquía deja de percibirse como un simple régimen político, cuya esencia podría sobrevivir a sus logros históricos más o menos felices. Al ser identificada con el privilegio, la idea monárquica encarna desde ese momento un principio totalmente negativo, y se convierte en un mero contraste, tanto económico como social. Se sobrepone tanto a la noción de Antiguo Régimen como a la de capitalismo. Esto se manifiesta con mucha fuerza en los panfletos y los folletos de los años 1831-1835, en términos que apenas varían, entre los republicanos muy moderados como Cormenin y los reformadores tan radicales como Laponneraye. *La lettre aux prolétaires* que este último publica en 1833 es completamente representativa de este estado de espíritu maniqueo que conduce de manera simétrica a adornar a la república con todas las virtudes. "Con la monarquía —escribe— tenéis privilegiados y proletarios; con la república, no tenéis más que ciudadanos que poseen derechos iguales, y que participan todos en la formación de las leyes y en la elección de los funcionarios públicos."[35] Pero, la idea socialista sigue estando completamente arraigada en la perspectiva republicana, de la cual aparece como una

[35] Laponneraye, *Lettre aux prolétaires*, prisión de Sainte-Pélage, 1 de febrero de 1833, p. 2. Cormenin sostiene el mismo lenguaje: "La elección universal —escribe—, en ella está toda la república. Ya no habría más acumulaciones, ni sinecuras, ni listas civiles, ni grandes tratamientos, ni pensiones [...] el presupuesto para gastos se reduciría a lo estrictamente necesario" (*Les trois*

simple realización en el terreno específico de la economía y de lo social. De ello nos damos cuenta con mucha claridad al leer *La Revue Républicaine* (1834-1835), que es la primera publicación de izquierda de una calidad teórica equivalente a la de las grandes revistas liberales. Martin Bernard, un obrero impresor, escribe ahí particularmente dos artículos de título sugestivo: "Sur les moyens de faire descendre la république dans l'atelier":[36]

> Es imposible —escribe— negar la analogía de las relaciones que existen entre el hombre *del taller* de hoy y el hombre del *castillo*, el *siervo* de antaño [...]. Los prejuicios han desfigurado de tal manera el espíritu de las masas, que vemos a un proletario comprender claramente de qué manera un rey es un engranaje del cual podemos prescindir en el orden "político", y negarse a creer que el mismo hecho se pueda cumplir en el orden *industrial* [...]. En el siglo XVIII, el orden político presentaba el mismo fenómeno que presenta hoy en día la industria [...]. El taller, ¿no es la monarquía en pequeña escala?[37]

Todo está dicho en estas breves fórmulas que anuncian ya a Ledru-Rollin y a Louis Blanc, Marc Sangnier y Jules Guesde. Al ser relacionada con la crítica genérica a la monarquía, la reivindicación del sufragio universal pertenece así al zócalo constitutivo, originario, de la cultura política francesa moderna. A comienzos de la década de 1830, la noción de sufragio universal evoca por esta razón una forma de sociedad, más que definir una técnica precisa de participación política. Se nutre de imágenes extremadamente fuertes, y bajo ella subyacen violentos rechazos, al tiempo que permanece, jurídicamente, en la indefinición.

El papel central otorgado a la reivindicación del sufragio universal no logra sin embargo la unanimidad. Hay fuertes resistencias, al interior mismo de la clase obrera, para darle prioridad a la cuestión de las reformas políticas. Testimonio de ello es el éxito que obtiene la consigna de la asociación. Toda una parte del gremio de los artesanos ve en la asociación libre de los productores la clave de su emancipación. Así, durante los primeros años de la monarquía de Julio, la aspiración a la autonomía social concuerda con todo el viejo fondo de la cultura profesional de los

dialogues de maître Pierre, publicados en los auspicios de Aide-toi, le Ciel t'Aidera, París, diciembre de 1833, p. 15).

[36] *La Revue Républicaine*, t. III, 1834 (primer artículo) y t. V, 1835 (segundo artículo).

[37] *La Revue Républicaine*, primer artículo, t. III, p. 296, y segundo artículo, t. V, pp. 62 y 65.

antiguos cuerpos y oficios.[38] La concepción de la asociación que Buchez comienza a elaborar desde 1831 se arraiga en esta memoria. Es por esta razón que algunos sectores del movimiento obrero no sienten afinidad con la cultura política individualista de 1789. De Buchez a Proudhon vemos así afirmarse, a partir de una referencia bastante vaga a 1793, un socialismo asociacionista en completa ruptura con los principios de 1789, que busca más bien inventar una sociedad de cuerpos modernizada, más abierta que la de las antiguas corporaciones y fundada en los principios de la mutualidad y la cooperación.[39] En esos medios de artesanos calificados, si bien se denuncia la separación social como un vicio que estructura a la sociedad —justificando el advenimiento de una segunda revolución—, también se reivindica culturalmente como constitutiva de una identidad, a condición de no ser algo que se soporta pasivamente, sino concebida como un momento de acceso a una forma de autonomía social. Los términos en los que el ebanista Boissy se dirige a sus compañeros de trabajo muestran bien su espíritu.

> Levantaos en medio de los desgraciados obreros, vuestros amigos, vuestros camaradas —escribe— y decidles: Abandonad, abandonad esta sociedad para la cual hacéis todo y que no hace nada por vosotros [...]. ¡Ah! hermanos míos, os lo pregunto. ¿No es tiempo de hacer cesar un desorden semejante o de dejar de participar en él? Separémonos de un mundo en el que el honor no es más que una palabra, el amor una locura, la amistad una quimera.[40]

Dos décadas más tarde, la obra de Proudhon se consagrará por entero a explorar las vías de esta autonomía y a indicar su grandeza moral, fustigando con dureza al sufragio universal. Su testamento político, *De la capacité politique des classes ouvrières*, publicado en 1865, es una larga exhortación a la separación social como misión histórica del proletariado. Sólo separándose de una sociedad que los ha esclavizado y marginado, los obreros podrán edificar un universalismo auténtico. "Haced vuestros negocios, burgueses; regresemos a nuestras tiendas, Israel", exclama con soberbia.[41] Esta cultura de la autonomía social jugará un papel central al otorgarle coherencia al sindicalismo revolucionario de finales

[38] Véase con respecto a ese punto W. H. Sewell, *Gens de métiers et révolutions*.

[39] Veanse por ejemplo los interesantes desarrollos de Auguste Orr, un discípulo de Buchez, *Des associations d'ouvriers*, París, 1838, y *Appel aux hommes de bonne volonté*, París, 1840.

[40] Citado en J. Rancière, *La nuit des prolétaires*, París, Fayard, 1988, pp. 195-196.

[41] P. J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, nueva ed., París, 1873, p. 191.

del siglo XIX, pero en la década de 1830 sigue siendo embrionaria. Incluso si los temas que la nutren hallan a sus primeros teóricos y sus primeros portavoces, la masa de obreros no aspira a una autonomía-separación. Es por ello que se vuelve a encontrar completamente en la idea de sufragio universal.

Bajo la monarquía de Julio, la crítica de izquierda al sufragio universal se expresa sobre todo en los medios cercanos al sansimonismo. El folleto que publica en 1839 Gustave Biard, *De la réforme électorale selon les libéraux et selon les travailleurs*,[42] resume bien sus temas. "El sufragio universal no es más que una palabra —escribe—; la asociación universal es una idea, o ella abarca todo [...]. El voto universal es un señuelo aventado a la vanidad de los pueblos, para el provecho más real del orgullo de los grandes."[43] El "voto universo-liberal" es un engaño, ya que se inscribe en un sistema de competencia y de antagonismo de los intereses. Lejos de producir integración o armonía social, sólo puede conducir a la consolidación de una sociedad organizada en clases separadas. La verdadera integración debe ser entonces la de los *intereses*, la cual sólo puede lograr una asociación. La crítica sansimoniana a la metafísica política y el tema de la asociación convergen en esta denuncia de los espejismos del sufragio universal. Ella seguirá presente en la cultura política del socialismo francés. Sin embargo, incluso ahí, las acciones siguen siendo minoritarias. El hecho determinante bajo la monarquía de Julio continúa siendo que la simbología del sufragio universal canaliza lo esencial de las aspiraciones al cambio, dando forma a la demanda de integración social y de unidad.

EL MOVIMIENTO A FAVOR DE LA REFORMA ELECTORAL

En la década de 1830, sólo existe una minoría muy reducida de republicanos, como para creer que el sufragio universal pueda ser aplicado a corto plazo. Para muchos, éste traza una perspectiva, más que un programa inmediato. En su *Manifeste*, publicado en el otoño de 1830, la Société des Amis du Peuple se conforma, por ejemplo, con reclamar una aplicación "progresiva" de la soberanía popular, aspirando prudentemente a "una nueva ley electoral sobre el principio más amplio del derecho de

[42] Véase también, como representativo de las posiciones sansimonianas, el folleto de Jean Terson, *De la réforme électorale*, París, 1839.

[43] G. Biard, *De la réforme électorale selon les libéraux et selon les travailleurs*, París, 1839, pp. 11 y 15.

elección, con la exclusión completa de toda clase de condiciones para la elegibilidad".[44] Auguste Mie, uno de los principales editores republicanos del periodo, da testimonio de una moderación análoga: "Dad más a las clases que ofrecen mayores garantías, pero llamad a todo el mundo", pide.[45] Cormenin, que se afirma en aquellos años como el escritor panfletario de mayor público, opone con más crudeza la fe y las obras, el principio del sufragio universal y sus posibilidades prácticas de realización. Por un lado, proclama que "el voto universal es el más elemental, el más simple, el más perfecto"; que es "la más alta expresión de la igualdad del hombre" y que se confunde con el principio de soberanía del pueblo.[46] Pero, por el otro, señala claramente que la hora de su consumación no ha llegado aún. "Para establecer el voto universal y directo en un país —prosigue—, es necesario que el país esté preparado para él. De otra manera, sería como tirar un grano de trigo puro a la piedra de un peñasco."[47] Así, explica, si se introdujera el voto universal en España o en Portugal, no engendraría ahí sino el despotismo y la anarquía. "Los pueblos —concluye— sólo maduran lentamente al sol de la libertad."[48] No todos los republicanos aceptan esta prudencia. Ella no hace falta para reclamar *hic et nunc* el voto universal, sobre todo hacia 1833-1834, cuando el movimiento obrero se radicaliza. Las columnas de la *Revue Républicaine*, y después las de la *Réunu du Progrès*, son testimonio de ello. Pero este enfoque sigue siendo muy minoritario, en términos globales. Es el tema de la *reforma electoral* el que canalizará rápidamente las insatisfacciones políticas y las demandas de participación social. A finales de la década de 1830, la idea y el término de sufragio universal, con todo lo que traduce, se borra para fundirse con la reivindicación, más amplia y más vaga también, de reforma electoral. Este deslizamiento obedece ciertamente a motivos coyunturales, en primer lugar. El movimiento obrero y republicano declina después de 1834, cuando toda esperanza de cambio revolucionario se desvanece con la represión que sigue a los procesos de abril y a las "leyes malvadas" de 1835. Al mismo tiempo,

[44] *Manifeste de la Société des Amis du Peuple*, París, 1830, p. 16.

[45] A. Mie, *De la souveraineté du peuple dans les élections*, París, 1832.

[46] *Lettres de M. M. de Saint-Roman et Cormenin, sur la souveraineté du peuple*, París, 1832, p. 13. Sobre Cormenin, que es uno de los escritores republicanos más populares bajo la monarquía de Julio, véase P. Bastid, *Un juriste pamphlétaire, Cormenin, précurseur et constituant de 1848*, París, 1948. Un "Sieyès fallido", según Bastid.

[47] *Lettres de M. M. de Saint-Roman et Cormenin, op. cit.*, p. 16.

[48] *Ibid.*

nadie piensa que el sufragio universal se pueda lograr a corto plazo. En efecto, para ello sería necesaria una revolución —que radicalizara 1830 al reanudarse con 1793—, la cual ya no está precisamente a la orden del día. La perspectiva, más modesta y más elástica, de ampliación del derecho al sufragio se impone en estas condiciones, al hacer posible —sobre todo después de 1840— un frente común entre liberales progresistas y republicanos intransigentes.

El movimiento a favor de la reforma electoral, que va a crecer a finales de la década de 1830, no es sin embargo solamente el heredero juicioso de las grandes protestas contra la exclusión social y la reivindicación del sufragio universal. Hunde igualmente sus raíces en el aprendizaje de la democracia y en las experiencias electorales ligadas a la creación de las leyes de 1831 sobre la organización municipal y la Guardia Nacional. Si bajo la monarquía de Julio sólo se cuentan alrededor de 200 000 electores en los departamentos que nombran a los diputados, cerca de 3 000 000 de individuos participan en la elección de los cuerpos municipales y 4 000 000 en la elección de los oficiales de la Guardia Nacional. En este marco se va a operar un verdadero aprendizaje masivo de la vida política, mucho más efectivo que el que había podido realizarse en las asambleas primarias de la revolución. Es este un momento absolutamente decisivo en la historia de la democracia francesa que sólo ha sido objeto, desgraciadamente, de un número muy reducido de estudios. También es importante subrayar su alcance y por lo menos evocarlo a grandes rasgos.

En el famoso *Programme de l'Hôtel de Ville*, publicado en *Le Moniteur* del 2 de agosto de 1830, La Fayette demandaba con insistencia el restablecimiento de administraciones electivas comunales y departamentales, así como la formación de las guardias nacionales de Francia sobre la base de la ley de 1791. Esta parte del programa será retomada en las "disposiciones particulares" de la Carta renovada que los diputados impondrán a Luis Felipe el 9 de agosto de 1830, antes de proclamarlo rey de los franceses.[49] Desde el 7 de septiembre de 1830, se había presentado en la Cámara una proposición de ley de organización municipal, y Guizot presentaría el 9 de octubre el proyecto referente a la Guardia Nacional. El 21 de marzo de 1831 se promulgó la ley para la organización municipal, y el 22 de marzo la de la Guardia Nacional. La monarquía de Julio cumplía así las promesas de la antigua oposición liberal, renovando dos

[49] Véanse los párrafos 5 y 7 del artículo 69 de la Carta.

instituciones en las que los franceses podían hacer escuchar su voz. Se trataba innegablemente de un primer paso en la vía de la participación política de la gran mayoría.

La ley referente a las elecciones municipales preveía dos categorías de electores. En primer lugar, los ciudadanos de la comuna que más impuestos pagaban, pero en una proporción muy amplia: en las comunas menores de 1 000 habitantes, debían representar la décima parte de la población de la comuna, disminuyendo gradualmente este porcentaje en las grandes comunas.[50] A estos electores censitarios se adjuntaban los miembros de ciertas profesiones o los titulares de ciertos diplomados (sobre la base de la segunda lista del Jurado instituida por la ley de 1827). No se dispone sino de poca información sobre las primeras elecciones de 1831, al haberse conservado sólo algunos balances departamentales, pero las elecciones de 1834 y de 1837 fueron objeto de resúmenes estadísticos muy detallados que nos proporcionan multitud de información útil sobre lo que Maurice Agulhon llamó el "descenso de la política hacia las masas".[51] En 1834, el número de electores inscritos aumenta a 2 872 089, de los cuales 2 791 191 son electores censitarios y 80 898 electores adjuntos. Estas cifras apenas varían después. El reparto y la estructura del electorado presentan una doble característica. El número de electores adjuntos varía en principio considerablemente, según el tipo de localidad y de departamento. En Var, Vendée, Mayenne, Côtes-du-Nord, Alto Loira, representan menos de 1% del número total de electores, mientras que este porcentaje es de 25% en Grenoble y en Metz, de 22% en Rennes, de 21% en Tolosa. La regla de la décima parte de la población conduce además a una enorme dispersión del nivel de censo re-

[50] Después de 1 000 habitantes, el número de electores aumentaba sólo en 5% para la parte de la población que estaba entre los 1 000 y los 5 000 habitantes, en 4% para la que iba de 5 000 a 15 000 y en 3% más allá de 15 000 habitantes. Había así 100 electores censitarios en una comuna de 1 000 habitantes y 3 250 en una comuna de 100 000 habitantes.

[51] Entre el número muy reducido de trabajos consagrados a estas elecciones, recordaremos sobre todo el artículo de A.-J. Tudesq, "Institutions locales et histoire sociale: la loi municipale de 1831 et ses premières applications", *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Nice*, núms. 9-10, 1969, pp. 327-363. También nos podemos remitir, del mismo autor, a "La vie municipale dans le soud-ouest au début de la monarchie de Juillet", así como al artículo de Ph. Vigier, "Élections municipales et prise de conscience politique sous la monarchie de Juillet", textos reunidos en *La France au XIXe siècle. Mélanges offerts à Charles-Henri Pouthas*, París, 1973. Las fuentes primarias más ricas en información son dos informes oficiales: A. Thiers, *Compte rendu au roi sur les élections municipales de 1834*, Imprimerie Royale, París, 1836, y Montalivet, *Compte rendu au roi sur les élections municipales de 1837*, Imprimerie Royale, París, 1839 (A. J. Tudesq basa su artículo en el primer documento, pero ignora el segundo).

querido para ser elector y, por definición, los promedios no tienen entonces ningún sentido en este terreno. En 1834 hay que pagar 175.28 francos de contribuciones directas para votar en Rouen y 110.91 francos en Amiens, mientras que basta con 15 céntimos en ciertas comunas de Var, o con 1.04 en Ardèche (¡en 1837, bastará con pagar 6 céntimos para ser elector en una pequeña comuna de los Altos Pirineos!). Globalmente, y a pesar del correctivo de los electores adjuntos, el número total de inscritos en las listas electorales es más importante en las pequeñas comunas rurales que en las ciudades. En 1834 hay un elector por cada ocho habitantes en las comunas de menos de 500 habitantes, y sólo uno por cada 27 en las ciudades de 50 000 a 150 000 habitantes. Si trasladamos estas cifras a la población masculina adulta, esto significa que en el campo cerca de la mitad de los hombres eran electores, y alrededor del 15% lo era en las grandes ciudades. Aquello no era el sufragio universal, pero no tenía nada que ver con el sufragio censitario en vigor para la elección de los diputados. Es así como un gran número de campesinos, artesanos, pequeños comerciantes, obreros, se socializan políticamente.[52] Vemos además a la burguesía inquietarse por las consecuencias de esta intrusión de las clases bajas en la vida política. En 1831, el prefecto de Aude escribe al ministro del Interior: "Las elecciones se hicieron notar por la diligencia de los electores de las clases inferiores para alejar de los Consejos a los ciudadanos pertenecientes a las clases más elevadas; en el campo, principalmente, los campesinos sólo quisieron campesinos."[53] Y Thiers evoca, en su *Compte rendu au roi* de 1834, "las *celosas disposiciones* que, en 1831, habían alejado de los Consejos Municipales a los ciudadanos que gozaban de fortuna y educación". Es en este marco donde se lleva a cabo también a gran escala el aprendizaje del pluralismo, de la lucha política, y donde la oposición puede comenzar a tomar una forma institucional.[54]

El hecho más notorio reside en la importancia de la tasa de participación en estas elecciones. No se dispone de promedios para 1831, pero algunas indicaciones dispersas muestran una fuerte movilización: se

[52] Se notará que las tasas de participación no parecen haber sido más importantes en el sur, ahí donde las libertades municipales habían seguido vivas antes de 1789. Se puede entonces calcular que no hay continuidad entre las antiguas tradiciones comunales y el voto moderno.

[53] Citado en Ph. Vigier, "Élections municipales et prise de conscience politique sous la monarchie de Juillet" en *La France au XIXe siècle. Mélanges offerts à Charles-Henri Pouthas*, p. 279. Los prefectos de los Alpes Bajos y de Bouches-du-Rhône hacen observaciones análogas.

[54] Un *Relevé comparatif de la composition politique des conseils municipaux des principales communes*, publicado tras las elecciones municipales de 1837, indica que 68.7 % de los elegidos son constitucionales; 13.1 % legitimistas, y 18.2 % de oposición democrática.

cuenta por ejemplo un 71% de votantes en la primera ronda en Oise, 71% en Estrasburgo, 41% en Burdeos (con fuertes diferencias en el interior del distrito). Durante las elecciones municipales de 1834, son numerosos los prefectos que señalan que la indiferencia es mucho más fuerte que en 1831. La tasa promedio de participación es sin embargo de 56%, lo cual sigue siendo elevado (varía de 31% en el Loira Inferior a 68% en Aube y Aveyron). En 1837, sigue siendo del mismo orden (55%), registrándose una ligera disminución en la participación en las pequeñas comunas, mientras que aumenta en las grandes. Esta puesta en movimiento marca una ruptura clara con las tasas de participación muy débiles registradas en las asambleas primarias de la revolución o en las asambleas de distrito del imperio. El voto directo acarrea una movilización social mucho más fuerte que el voto en grado segundo. Estas elecciones municipales son las primeras elecciones directas masivas en Francia. Es por ello que constituyen, entre el sufragio de la revolución y el sufragio de 1848, una etapa decisiva en la socialización política de los franceses. Los republicanos de la época permanecieron ciegos en este sentido, y no comprendieron lo que se jugaba en esta innovación. Por ejemplo, Louis Blanc habla con desprecio del consejo municipal de la década de 1830 como de una "asamblea de notables elegidos por una asamblea de notables y dirigida por agentes ministeriales".[55] Ciertamente, sólo los consejos son elegidos, y los alcaldes siguen siendo nombrados por el rey, pero no por ello deja un gran número de ciudadanos de experimentar, por primera vez, el poder que representa la boleta de voto, y André-Jean Tudesq tiene toda la razón al decir que "la ampliación del escrutinio por el sufragio universal en 1848 modificó menos la vida municipal que el paso del nombramiento a la elección de consejeros municipales en 1831".[56]

La ley sobre la organización de la Guardia Nacional, votada el 22 de marzo de 1831, contribuyó probablemente a eclipsar la reforma municipal. Tiene un contenido que parecía más directamente político a sus contemporáneos, mientras que la vida municipal seguía percibiéndose implícitamente como ligada a la esfera de la sociedad civil. Desde 1790, la Guardia Nacional constituía, en efecto, un símbolo de la ciudadanía activa, y todo lo que le atañía repercutía fuertemente en el país, como se había podido ver en 1827, cuando Carlos X licenció a la guardia parisien-

[55] L. Blanc, *Histoire de dix ans*, 6a. ed., París, 1846, t. II, p. 265.

[56] A.-J. Tudesq, "Institutions locales et histoire sociale", *loc. cit.*, p. 328.

se. Por su parte, los consejos municipales se seguían considerando como cuerpos administrativos, incluso si de ahora en adelante eran elegidos. Los derechos políticos que conllevaba su nombramiento tenían, por esta razón, una importancia secundaria: permitían un aprendizaje de la vida democrática más de lo que ampliaban verdaderamente la esfera de la ciudadanía política propiamente dicha. La Guardia Nacional aparece, al contrario, como una institución eminentemente política. "La Guardia Nacional", escribe Armand Carrel en *Le National*, resumiendo el sentimiento general, "es hoy en día la verdadera soberanía nacional".[57] La tradición de la revista a la guardia parisiense por parte del rey, en cada aniversario de las jornadas de Julio, expresaba con fuerza esta dimensión: la aclamacion al soberano era una medida de popularidad, una especie de plebiscito informal, de puesta a votación anual de la política gubernamental.[58] La opinión pública había seguido también con atención los debates parlamentarios con respecto a su reorganización, y muy especialmente aquellos dedicados al problema de la elección de los oficiales. La Carta había hablado prudentemente de "colaboración" en su nombramiento, pero muy rápido vio el gobierno que era necesario traducir esta expresión en una elección directa. El artículo 51 de la ley del 22 de marzo de 1831 adoptó este sistema para el nombramiento de los cabos, los suboficiales y los oficiales, incluso hasta el grado de capitán. Los jefes de legión y los tenientes coroneles eran elegidos por el rey sobre una lista de diez candidatos designados por sus corporaciones, mientras que éste nombraba directamente a los mayores y ayudantes mayores. Este principio no fue entendido fácilmente. El conde de Sainte-Aulaire, relator de la Cámara de los Pares, admitió su perplejidad. "Este nombramiento de los oficiales por la Guardia Nacional —reveló— es una gran innovación, una prueba, hay que admitirlo, que muchos buenos espíritus encontrarán arriesgada."[59] Pero el régimen de Julio no hizo caso de estas dudas, sintiendo que se jugaba la legitimidad en este asunto.

[57] *Le National*, 24 de julio de 1833. Reproducido en *Œuvres politiques et littéraires d'Armand Carrel*, París, 1857, t. III, p. 521.

[58] Armand Carrel habla, a propósito de estas revistas, de "soberanía no organizada, poder medio salvaje que procede mediante aclamaciones bien o mal inspiradas". "La aclamación —escribe— es la forma grosera y deplorablemente atrasada según la cual la Guardia Nacional está llamada a pronunciarse anualmente sobre el sistema de gobierno [...]. No se ha podido expulsar de la Guardia Nacional a quienes ya se desterró de los colegios electorales, y es necesario, por lo menos una vez al año, contar con ellos" (en *Œuvres politiques et littéraires d'Armand Carrel*, t. III, pp. 521-522).

La Guardia Nacional fue, durante toda la monarquía de Julio, una de las grandes referencias para pensar y actuar la ciudadanía. De hecho, se volvió al espíritu de 1790 para definir la pertenencia a la guardia. Todos los franceses de veinte a sesenta años eran miembros. Fuera de las exenciones profesionales que atañen a los militares, los magistrados y algunas categorías de funcionarios, sólo los vagabundos y las personas condenadas a penas aflictivas o infamantes, y a ciertas penas criminales, estaban excluidos del servicio. Había así 5 700 000 guardias nacionales potenciales, es decir, lo esencial de la población adulta masculina. Pero la distinción, introducida por la ley, entre el servicio ordinario y la reserva conduce a reducir esta cifra en alrededor de un tercio.[60] El consejo de censo que se instituye en cada comuna está, de hecho, encargado de diferenciar entre los ciudadanos gravados con una contribución personal y los otros, "para los cuales el servicio ordinario sería una carga demasiado onerosa y que no deberían ser requeridos más que en circunstancias extraordinarias" (artículo 19). Esto es apoyarse en un argumento material con la finalidad principal de separar del derecho de elegir a los oficiales a las clases más modestas de la sociedad. Por este medio indirecto encontramos el equivalente de la vieja distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos. El paralelismo es aún más claro cuando la ley de 1831, por ejemplo, se cuida de señalar que los domésticos ligados al servicio de la persona deben ser igualmente apartados de la guardia ordinaria. A pesar de estas restricciones, que se reanudan con las impuestas por los cuadros intelectuales y jurídicos revolucionarios, podemos hablar en estas elecciones de sufragio casi universal. Entendida como una suerte de compensación a la restricción de los derechos políticos por parte de los gobernantes, la elección de los oficiales podía entenderse también como la anticipación de una vida política democrática del pueblo. La presentación del *Manuel général des élections de la Garde Nationale* lo atestigua de manera ejemplar.

> Esta nueva organización de las Guardias Nacionales —leemos ahí— va a dar a Francia por segunda vez, y tal vez al mundo entero, el ejemplo del ensayo más vasto

[59] Informe del 21 de febrero de 1831, *A.P.*, 2a. serie, t. LXVIII, p. 49.

[60] *Le compte rendu au roi* del 25 de noviembre de 1832 censa 5 792 052 guardias nacionales, de los cuales 3 781 206 estaban en el servicio ordinario y 1 947 846 en la reserva. Según las comunas, el porcentaje de hombres anotados en los controles del servicio ordinario puede variar de 30 a 80%. Sobre los guardias en servicio ordinario, no hay más que 519 459 guardias uniformados, 623 291 armados y 318 734 completamente equipados (cifras proporcionadas por L. Girard, *La Garde Nationale*, 1814-1871, París, 1964, pp. 211-212).

del sistema de elecciones [...]. No dudemos que algún día, de esta elección elemental partirán todas las demás elecciones [...]. A esta *gran escuela electoral de la Guardia Nacional* vendrán los ciudadanos a aprender a hacer buen uso de esta noble y nacional facultad de buscar a los más hábiles y a los más aptos para dirigir, administrar, juzgar a sus ciudadanos y proporcionarles leyes.[61]

En 1837, en ocasión de la elección de los oficiales de la guardia parisina, el *Journal des Débats*, a pesar de ser bastante moderado, se regocija por el éxito de los candidatos conservadores y comenta: "Es en las elecciones de la Guardia Nacional donde el país interviene de la manera más profunda y más directa: no se comprende el derecho al sufragio llevado más lejos [...]. ¡El sufragio universal está ahí, en toda su realidad!"[62]

Incluso fuera de los periodos electorales, la Guardia Nacional constituye un lugar esencial de socialización política,[63] sobre todo para la pequeña burguesía, las profesiones liberales, algunos comerciantes y pequeños fabricantes. A menudo se organizan banquetes y reuniones fraternales, los cuales animan una vida colectiva que se limita sin embargo a los individuos más activos y a aquellos que disponen de la holgura suficiente como para comprar el uniforme y armarse.[64] A pesar de las sanciones previstas, el ausentismo es elevado en las filas de los guardias del servicio ordinario, y las tasas de abstención para las elecciones de oficiales son importantes. En Bouches-du-Rhône llegan hasta 90%, y la ley de 1837 que reorganiza la guardia parisiense toma disposiciones para que los oficiales no puedan ser elegidos por minorías activas (cuando no se alcanza un quórum de la cuarta parte de los inscritos, los oficiales y suboficiales son elegidos por sus pares). A pesar de todo, la dimensión simbólica subsiste, hasta el punto de que el movimiento a favor de la reforma electoral, que se extiende a partir de 1837 para alcanzar su plena fuerza en 1840, puede considerarse verdaderamente como una emanación directa de la Guardia Nacional: traduce la demanda de prolongar

[61] *Manuel général des élections de la Garde Nationale pour 1834*, París, 1834, p. II.

[62] *Journal des Débats* del 14 de abril de 1837, citado en L. Girard, *La Garde Nationale 1814-1871*, p. 263.

[63] Desgraciadamente, sólo disponemos de una buena monografía especializada, la de Georges Cottereau, "La Garde Nationale dans le département des Bouches-du-Rhône sous la monarchie de Juillet", tesis de derecho, Aix-en-Provence, 1951. Pero se puede encontrar información útil en monografías más generales, y especialmente en J. Vidalenc, *Le département de l'Eure sous la monarchie constitutionelle, 1814-1848*, París, y A. Daumard, *La bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848*, París, 1964.

[64] Los guardias equipados sólo representan en muchos casos 10 o 20 % del total.

en la esfera política los derechos reconocidos a los guardias nacionales en el nombramiento de sus cuadros.

Desde la primavera de 1837, al día siguiente de las elecciones en la guardia parisiense, *Le National* lanza la consigna de reforma electoral. "Todas las oposiciones reales —escribe— deben combatir por la soberanía del pueblo bajo la bandera de la *Reforma electoral. Hoc signo vinces*."[65] Pero la agitación en torno a este tema no comienza a adquirir cierta intensidad sino en 1838, cuando *Le National* publica una petición que emana de la Guardia Nacional de París. "¿Cómo se osa pretender que sólo 180 000 son dignos o capaces de ejercer el derecho electoral y reducir al resto del país a un verdadero ilotismo político?", pregunta,[66] reclamando que "todo Guardia Nacional sea elector". "Con la reforma —señala *Le National* poco después— seremos lo que hoy no somos verdaderamente: una nación."[67] La reforma electoral se relaciona claramente con el objetivo de crear la unidad social. El movimiento se extiende y se amplía con la conformación, el 3 de octubre de 1839, de un Comité Central de la Reforma, presidido por Laffite, asistido por Dupont (de Eure) y Arago. Los partidarios de la reforma pueden entonces coordinarse y organizarse. Los banquetes y las reuniones se multiplican, mientras que circulan las peticiones en los departamentos. *Le National* y, a partir de octubre de 1839, *Le Journal de la Réforme Électorale* dan cuenta de todas estas iniciativas y juegan el papel de boletines oficiosos del Comité Laffite.[68] En la primavera de 1840, se depositan varias peticiones, acompañadas de 240 000 firmas, en la oficina de la Cámara. La más importante, que difunde el comité central, se compone sólo de dos frases: "¡Todo ciudadano que tenga el derecho de formar parte de la Guardia Nacional debe ser elector! Todo elector debe ser elegible." La que emana directamente de la Guardia Nacional parisiense y que circula entre los batallones provinciales, formula la misma demanda.[69] En 1840, el ciudadano se identifica completamente con la figura del guardia nacional. El movimiento se encuentra entonces en su apogeo, y Francia está cubierta de una muy densa

[65] *Le National*, 28 de abril de 1837.

[66] *Ibid.*, 1 de septiembre de 1838.

[67] *Ibid.*, 19 de marzo de 1839.

[68] Sobre la organización y las manifestaciones del movimiento, véase la serie de artículos de A. Gourvitch, "Le mouvement pour la réforme électorale (1838-1841)", *La Révolution de 1848*, 1914-1918, tt. XI, XII y XIII.

[69] Las peticiones que retoman el modelo elaborado por el comité central son, según mis evaluaciones, dos veces más numerosas que aquellas que copian el texto de la Guardia Nacional parisiense (véase Archivos Nacionales, C 2175).

red de comités. Los elementos obreros y revolucionarios que se habían mantenido en principio alejados del movimiento, de ahora en adelante se involucrarán en él. El debate del 16 de mayo de 1840 sobre las peticiones a la Cámara de Diputados concentra todas las pasiones y resume todas las posiciones. Después de fracasar, y ante la represión gubernamental (numerosos guardias nacionales son suspendidos), el ardor de los peticionarios se debilita rápidamente. El movimiento en pro de la reforma electoral decae de manera progresiva en el transcurso del año de 1841,[70] y ninguna empresa en el país hará eco, en 1842, a la inciativa del diputado Ducos, que sugería modestamente extender el derecho al voto a todos los ciudadanos inscritos en la lista del Jurado. Tendrá que llegar 1847 para que se despierte la oposición, y que la campaña de los banquetes vuelva a emprender el asalto al régimen, imponiéndose de ahí en adelante el imperativo de reforma parlamentaria de manera tan central como el de reforma electoral.

En 1840, el movimiento a favor de la reforma electoral reincorpora los temas de comienzos de la década de 1830 sobre la obsesión de la exclusión social. Claude Tillier, autor de *Mon oncle Benjamin*, encuentra así, en sus célebres *Lettres au système sur la réforme électorale* (1841), los acentos de un Laponneraye o de un Lamennais para denunciar el ilotismo. "¡200 000 electores y 32 000 000 de proletarios; he aquí lo que, en esta era constitucional, se llama una nación libre!", se rebela.[71] También señala su desacuerdo con todos los que "dicen sin cesar que el pueblo tiene mayor necesidad de pan que de derechos políticos" y "que no ven en un ciudadano más que manos que trabajan y un estómago que digiere".[72] Pero este enfoque del derecho al sufragio pasa sin embargo a un segundo plano en aquel momento y deja de ocupar el frente del escenario, incluso para Tillier, Ledru-Rollin, Pecqueur o la extrema izquierda de *La Voix du Peuple*. No es tanto el elogio al sufragio universal, sino la denuncia de los efectos perversos del censo lo que moviliza las energías y cimenta la oposición. Más allá de la exigencia de inclusión social, el tema de la reforma electoral cataliza todo un conjunto de reivindicaciones económicas y políticas. La reforma electoral desempeña el papel de un operador político global. De ella se espera la respuesta a los grandes problemas del momento: suspensión de la corrupción, establecimiento de un gobierno poco costoso, respeto al interés general, garantía de paz social. La crítica al censo electoral engloba todo y explica todo: el monopolio político se percibe como la fuente de todos los males y todas las irregularidades. "Es del monopolio —escribe *Le Journal du Peuple*— de donde emanan a la vez las malas cámaras, las malas leyes y la miseria del proletario."[73]

[70] En 1841, la Cámara de Diputados recibe aún peticiones acompañadas de 113 127 firmas (véase la "Note statistique récapitulative", Archivos Nacionales, C 2186).

[71] Cl. Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale*, en *Pamphlets (1840-1844)*, ed. crítica de Marius Gerin, París y Nevers, 1906, p. 61. Sobre Tillier, que es muy representativo del sentimiento republicano de izquierda de provincias, véase M. Gerin, *Claude Tillier (1801-1844), pamphlétaire et romancier clamecynois*, Nevers, 1905, y H. L. Maple, *Claude Tillier, literature and politics in a french province*, Droz, Ginebra, 1957.

[72] C. Tillier, *Lettres au système*, *op. cit.*, p. 60.

La asociación del sufragio restringido con la corrupción es uno de los temas principales de la literatura republicana bajo la monarquía de Julio. Cormenin resume bien su argumentación en su panfleto *Ordre du jour sur la corruption électorale et parlementaire*, que conoce un éxito inmenso.[74] Esta plaga que roe "el corazón y los intestinos de Francia" encuentra para él su origen en el sistema electoral. A sus ojos, los desórdenes individuales y la ausencia de moral pública se derivan lógicamente de la estrechez de la base del sistema electoral: éstos no hacen sino prolongar la corrupción primera de la representación. "Pretender barrer con la corrupción sin el sufragio universal, es un esfuerzo inútil —concluye, por su parte, Ledru-Rollin—: se encerrará al mal, pero no se extirpará."[75] El sufragio universal, escribe *Le Journal du Peuple*, "volvería la corrupción imposible o impotente; sustituiría con masas compactas a estas especies de grandes camarillas burguesas, a estas minorías del privilegio".[76] Por el contrario, el pueblo, en tanto que es una totalidad social, es incorruptible; no en el sentido de la virtud moral, como lo entendían Saint-Just y Robespierre, sino en el sentido económico, de manera mucho más trivial: la ampliación del sufragio no permite falsear el reparto de los bienes públicos y lleva casi automáticamente a la distribución equitativa. "Para una elección, se corrompe con cruces y puestos, pero no se puede comprar a las masas", dice Stendhal.[77] En ese momento, se hace a menudo el paralelo entre la cifra de los 200 000 electores con la de los 200 000 funcionarios,

[73] Informe de un banquete democrático, *Le Journal du Peuple*, 5 de julio de 1840. En el mismo espíritu, véase el folleto muy representativo de C. Pecqueur, *Réforme électorale. Appel au peuple à propos du rejet de la pétition des 240 mille*, París, 1840.

[74] 8a. ed., 1846. Véase también su *Avis au contribuable* de 1842.

[75] Discurso del 31 de noviembre de 1947, en Ledru-Rollin, *Discours politiques et écrits divers*, t. I, p. 342.

[76] *Le Journal du Peuple*, 11 de julio de 1841.

[77] Stendhal, *Mémoires d'un touriste*, Burdeos, 1837. Lamartine dirá, por su lado, que se puede envenenar un vaso de agua, pero no un río.

como si se acusara implícitamente al Ministerio de haber comprado cada voto para repartir cada plaza.

El tema del gobierno poco costoso prolonga casi de manera natural el de la corrupción. También a éste da Cormenin su formulación clásica en sus *Lettres sur la liste civile*, que son editadas por primera vez en 1832. Durante toda la monarquía de Julio, los republicanos están persuadidos de que un gobierno representativo no puede ser sino un gobierno barato. Moderados y radicales coinciden en la opinión de que la burocracia no es un fenómeno natural y que sólo es un efecto perverso engendrado por la existencia de un poder insuficientemente democrático. "Sed republicanos, porque bajo la república no tendríais más impuestos que pagar, y sólo los ricos los pagarían; porque elegiríais a vuestros diputados y a vuestros funcionarios; porque tendríais un gobierno barato": Laponneraye emplea en su *Lettre aux prolétaires*[78] expresiones similares a las de Cormenin. Los legitimistas sostienen el mismo lenguaje, como lo atestiguan las *Lettres d'un contribuable* de Villèle, publicadas en 1839.[79] También para él, el régimen censitario engendra orgánicamente la corrupción y la inflación de los gastos públicos. De una manera general, los legitimistas hacen además coro con los republicanos para reclamar una reforma electoral, incluso si se trata de proyectos diferentes que se esconden bajo la misma palabra. A partir de 1840, Berryer, Genoude, La Rochejaquelein se alían incluso abiertamente con la izquierda. A comienzos de 1841, Villèle y Berryer crean un Comité Realista para la Reforma Electoral[80] y 33 periódicos realistas publican en 1846 una "Déclaration" a favor de la reforma electoral.[81]

[78] Laponneraye, *Lettre aux prolétaires*, p. 4. "Bajo la monarquía —escribe— hay operaciones enormes, más enormes gastos; hay dilapidación de los dineros del Estado. Bajo la república, éstas son proporcionales a las necesidades indispensables de los funcionarios, los gastos son limitados, los dineros públicos se reparten juiciosamente, ya que es la propia nación la que vigila su distribución" (p. 3).

[79] Villèle, *Lettres d'un contribuable adressées à la "Gazette du Languedoc"*, Tolosa, s.f. (octubre de 1839). Él escribe ahí: "El monopolio representativo al que estamos librados desde 1830 ha aumentado nuestras contribuciones directas en 104 000 000 y nuestras contribuciones indirectas en 54 000 000" (segunda carta, p. 9). Véase igualmente su *Manifeste contre le monopole électoral*, publicado en 1841. En la misma vena legitimista, véanse los folletos de Ferdinand Béchard, una de las principales cabezas pensantes del legitimismo en aquellos años: *Réforme électorale*, París, 1843, y *De la réforme administrative et électorale*, París, 1848.

[80] Además de las *Mémoires* de Berryer y de Villèle, véase, sobre las relaciones de los legitimistas con la reforma electoral, A. Adhémar, *Du parti légitimiste en France et de sa crise actuelle*, París, 1843.

[81] También conocida con el título de "Manuel réformiste", se imprimieron 1 000 000 de ejemplares de esta "Déclaration", puesta a punto por *La Gazette de France* y *La Quotidienne*.

Al relacionarse con la idea de reforma electoral, el sufragio universal se justifica a partir de los efectos que se supone producirá, más que a partir de aquello que filosóficamente lo constituye. Es porque se considera que pondrá fin a la corrupción y a la inflación de los gastos públicos, que la reforma electoral encuentra un eco tan amplio. No sólo porque se proponga suprimir una escandalosa desigualdad jurídica. Las categorías con las que se entiende la ampliación del sufragio al servicio de una mejor representación no carecen, además, de cierta ambigüedad. El progreso representativo se ve prácticamente en términos de representación de clase. De hecho, retornamos a una visión antigua del interés general como suma de las diferentes categorías de intereses que componen la sociedad. La ampliación del sufragio se comprende como el acceso de nuevas capas sociales a la representación política. Este enfoque aventaja a menudo la visión individualista de la universalización del sufragio. Múltiples textos dan testimonio de ello. Ya hemos citado la *Pétition d'un prolétaire à la Chambre des Députés* de Charles Béranger. Habría que mencionar sobre todo el importante artículo de Jean Reynaud, amigo de Pierre Leroux, "De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires", publicado en 1832 en la *Encyclopédie nouvelle*. "No podríamos alcanzar la verdad más que clasificando por grupos homogéneos los intereses de igual naturaleza —escribe— y otorgando a cada uno su derecho y su órgano; ya que cada uno representa su parte de interés social, cada uno posee su legitimidad y cada uno debe tener también su garantía."[82] La demanda de representación, según se comprende ahí, no se confunde con un simple derecho individual. Al mismo tiempo que expresa una reivindicación de inclusión social, traduce también la fuerza del sentimiento de pertenencia de clase. Durante todos estos años, existe además todo un problema de adecuación entre el lenguaje del trabajo —que entiende lo social a partir de las categorías colectivas de los oficios— y los fundamentos individualistas del sistema político. Es por ello que la apuesta, para toda una parte del pueblo, es casi más la de ser representados por un proletario que sea uno de los suyos, que de disponer, para sí mismos, del derecho al sufragio. En uno de sus primeros números, *L'Atelier* de Buchez y Corbon consagra un artículo a la reforma electoral que también va en ese sentido. "Comienzo a ver —dice el autor— que si nombráramos a todos nuestros diputados, habría obreros en la Cámara,

[82] El artículo está reproducido en el apéndice en P. Leroux, *Trois discours sur la situation actuelle de la société et l'esprit humain*, en *Œuvres de Pierre Leroux*, París, 1850, t. I.

e incluso en gran cantidad; que entonces, al haber salido de nuestras filas, apoyarían nuestros intereses."[83] Tillier desarrolla un razonamiento análogo. La petición que circula en la primavera de 1840 en las filas de la Guardia Nacional, apela también a la reforma en nombre de un imperativo de representación, mucho más que del solo principio de igualdad: "La ley actual —insiste— no atribuye el derecho electoral a un número de ciudadanos lo suficientemente considerable como para que los intereses de los electores se confundan con los de la sociedad."

Es en este momento cuando se forma un equívoco fundamental sobre la naturaleza y el objeto de la extensión del derecho al sufragio. Veinte años más tarde, el *Manifeste des soixante* y la celebración del universalismo abstracto por los republicanos continuarán señalando los dos polos antagónicos: por un lado, integración a través de lo social, prolongada por la representación colectiva, y por el otro, inclusión directamente política del individuo en la universalidad del otro. Encontramos ahí un equívoco fundamental que atraviesa la política francesa. Por una parte, la cultura política conduce al universalismo abstracto, pero por la otra el movimiento social conserva toda su adhesión a un enfoque más sociológico de la inserción social. Cuando el sufragio se entiende como un *derecho* individual, un símbolo de pertenencia, es la idea de sufragio universal la que se impone. Cuando se considera desde el punto de vista de la *representación*, a partir de la denuncia de las desigualdades en ese terreno, el enfoque en términos de reforma electoral expresa mejor el sentido de la demanda de sufragio como demanda de clase. Incluso cuando se oponen 33 000 000 de proletarios a 200 000 privilegiados, muchos republicanos se figuran una confrontación entre dos grupos, más que la exclusión de una masa de individuos.

Más allá de esta ambigüedad sobre la naturaleza del derecho al sufragio, el movimiento en pro de la reforma electoral combina además proyectos muy diferentes. Agrupa bajo un mismo estandarte toda una gama de enfoques, desde los más modestos hasta los más radicales. Podemos distinguir esquemáticamente cuatro círculos concéntricos:

Los liberales abiertos. Están bien representados por Rémusat o Duvergier de Hauranne. Se separan de Guizot en 1840, en el momento en que este último se anquilosa en un inmovilismo cada vez más intransigente. Ellos se limitan a reclamar una ligera disminución del censo.[84]

[83] *L'Atelier*, núm. 2, octubre de 1840, p. 11.

[84] Véase Pr. Duvergier de Hauranne, *De la réforme parlementaire et de la réforme électorale*, París, 1847.

La izquierda dinástica, que se reúne alrededor de Odilon Barrot. Aunque vitupera sobre el carácter demasiado restringido del sufragio, sólo sugiere una extensión limitada a ciertas categorías de población: la segunda lista del Jurado, los oficiales de la Guardia Nacional, los miembros de las cámaras de comercio, consejos de manufactureros, los miembros de los tribunales del trabajo, los alumnos de la Escuela Politécnica, es decir, según sus cálculos, menos de 200 000 nuevos electores.[85]

La masa republicana. Se identifica con los términos de la petición de la Guardia Nacional y se reconoce en el comité presidido por Laffite. Pero subsiste una cierta vaguedad, ya que no se precisa siempre si los miembros de la reserva deben ser incluidos en el electorado (la diferencia es considerable). Tampoco dice nada con respecto a los domésticos que están legalmente excluidos del servicio de la Guardia Nacional. Aunque algunos republicanos imputan estas imprecisiones y estas previsiones a imperativos tácticos (la finalidad prioritaria, insisten, es persuadir a los electores censitarios de los beneficios de una reforma, ya que son ellos quienes deciden sobre ella a fin de cuentas, y no movilizar a los ciudadanos pasivos), éstas remiten de igual manera a la vaguedad teórica de toda una parte de la opinión republicana.

Los socialistas y republicanos de extrema izquierda, que privilegian la reivindicación de sufragio universal sobre la de reforma electoral. Los encontramos en *Le Bon Sens*, *Le Journal du Peuple*, *La Révue du Progrès*, de Louis Blanc. A menudo se muestran escépticos sobre la posibilidad de un cambio legislativo y critican que la apertura electoral se limite a la esfera de los guardias nacionales. Por ello permanecen alejados durante mucho tiempo del movimiento de los peticionarios y no se vuelven a unir a él sino hasta comienzos de 1840. Los grupos obreros más activos se sitúan en esta posición y se sienten naturalmente distantes de un movimiento reformista dirigido por la Guardia Nacional y la pequeña burguesía.

Convendría naturalmente añadir a estos cuatro círculos los medios legitimistas, que demandan a la vez el derecho al voto "para todos los franceses que contribuyen a los impuestos públicos" y el retorno del escrutinio en segundo grado. En todos estos medios, domina la misma imprecisión. Es sorprendente constatar cuán poco se preocupan por esclarecer los programas y discutir a fondo las diferencias, incluso en mayo

[85] Véanse los cálculos y las precisiones que se dan en el folleto del Comité de los Diputados de Izquierda, *Projet de réforme électorale*, París, 12 de septiembre de 1839.

de 1840, cuando el movimiento tiene mayor fuerza. Se ve por ejemplo a republicanos que defienden, todavía en esa época, el principio del sufragio en segundo grado sin que aquello suscite fuertes reacciones. Algunos se basan en consideraciones técnicas y estiman que es materialmente imposible la expresión directa de varios millones de electores.[86] Pero otros son más ambiguos. Chapuys-Montlaville, que es muy activo en los medios reformadores, se liga con los equívocos revolucionarios al opinar que el sufragio indirecto presenta "a la vez las ventajas de la elección realizada por la fuerza de la mayoría, y las de la elección hecha por la autoridad de la inteligencia".[87] Aun cuando la reivindicación del sufragio universal se remite a una simbología muy fuerte de la pertenencia social, sigue siendo todavía imprecisa institucionalmente.[88] En 1840, muy pocos piensan en el fondo que haya llegado aún la hora del sufragio universal.

LA CONSAGRACIÓN DE LA UNIDAD SOCIAL

El 5 de marzo de 1848, un decreto del gobierno provisional instituye el sufragio universal directo. Todos los hombres mayores de 21 años son, desde entonces, llamados a elegir a sus diputados, sin restricción alguna de capacidad o de censo. Un nombre simboliza el logro de esta revolución: el de Ledru-Rollin. Desde el 22 de febrero, *La Réforme*, que él inspiraba, reclama al mismo tiempo la salida de Guizot y el voto universal. Para todos sus contemporáneos, fue el verdadero fundador del sufragio universal. Louis Blanc, Crémieux y Victor Hugo lo recordarán sobre su tumba.[89] Durante toda la década de 1840, se había convertido en el apóstol infatigable de la soberanía del pueblo, multiplicando los folletos, los llamados a la petición y la presentación de proyectos de ley, incluso cuando el régimen de Julio parecía haber desarmado a sus críticos y en-

[86] Claude Tillier admite su perplejidad a este respecto. A la pregunta "¿Cómo recopilar el sufragio universal? ¿No hay aquí una imposibilidad física?", él responde: "Con el sufragio de segundo grado, el sufragio universal sería fácil de poner en práctica"; Cl. Tillier, *Lettres au système*, *op. cit.*, p. 89. Los redactores de *L'Atelier* decían lo mismo (véase el artículo "Sur la soberanie du peuple", *L'Atelier*, abril de 1842, pp. 58-59).

[87] Chapuys-Montlaville, *Réforme électorale. Le principe et l'application*, París, 1841, p. 75.

[88] La petición que parte de la Guardia Nacional demanda, en conclusión, que todo guardia nacional sea elector, "sin entrar en los detalles de una organización completa", como si estos problemas de organización y de delimitación precisa del derecho al sufragio fueran secundarios.

[89] Véanse sus discursos pronunciados el 24 de febrero de 1878, reproducidos en el tomo II de *Discours politiques et écrits divers* de Ledru-Rollin.

contrado su estabilidad. Ledru-Rollin encarnó a toda una generación de hombres de progreso para los cuales, el ideal republicano se confundía con el sufragio universal, representando a esta "sagrada arca de la democracia" a la que también cantarán Louis Blanc, Ferry y Gambetta.

Al empujar al gobierno provisional a proclamar sin tardanza el sufragio universal, Ledru-Rollin no hace sino prolongar su combate anterior. No hay ahí, de su parte, nada sorprendente. En cambio, más inesperada es la aprobación general que saluda a la decisión. Todas las dudas, las reticencias, las objeciones, son brutalmente erradicadas. Aun cuando gran cantidad de partidarios suyos no lo consideraba más que como una perspectiva a largo plazo, el sufragio universal se impone de repente con la fuerza de la evidencia. Encargado por Ledru-Rollin de preparar el decreto que establece el nuevo régimen de derecho al voto, Cormenin sólo puso de relieve la cuestión de la oportunidad del voto de los domésticos y los militares, pero sus dudas fueron barridas casi sin discusión por los miembros del gobierno provisional.[90] De igual manera, las objeciones técnicas a la posibilidad de realizar el rápido escrutinio de millones de boletas en las que figuraban varios nombres —se había mantenido el principio de escrutinio de lista— fueron retiradas rápidamente. Sobrecogida por el problema, la Academia de Ciencias había multiplicado al principio las prevenciones, calculando por ejemplo que el escrutinio parisiense exigía por lo menos 1354 jornadas completas, siguiendo los procesos ordinarios! Pero cambió de opinión en seguida, acallando sus objeciones metodológicas.[91] Entre la opinión pública no se eleva ni una voz para protestar o inquietarse. No surge ninguna interrogante. La prudencia y las críticas se borran como por milagro. Ya no se trata de una reforma: el principio del sufragio universal se impone inmediatamente en su simplicidad y su radicalidad. La aprobación y el entusiasmo son,

[90] Véanse con respecto a este punto los informes que da P. Bastid en *Un juriste pamphlétaire, Cormenin, précurseur et constituant de 1848*, París, 1848, y la narración de Garnier-Pagés en su *Histoire de 1848*, ed. ilustrada, París, s.f., t. II, pp. 2-4. Consúltese también la puntualización reciente de Alain Garrigou, "Le brouillon du suffrage universel. Archéologie du décret du 5 mars 1848", *Genèses*, núm. 6, diciembre de 1991.

[91] La Academia de Ciencias había escuchado el 3 de abril de 1848 un informe de Cauchy sobre los medios propuestos por los autores de diversas memorias para la solución de las dificultades que presentaba el escrutinio y el recuento de los votos en las nuevas elecciones. Tras haber subrayado los obstáculos técnicos que se presentaban, el informe señalaba lacónicamente: "¿Debemos concluir que es imposible imprimir a la operación electoral el carácter matemático esencial a toda operación que posee cierta importancia? [...] No lo creemos así"; *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, t. XXVI, París, 1848, p. 400.

por su parte, también universales. Nadie sueña siquiera con discutir o comentar las modalidades de ejercicio del nuevo derecho. No hay protestas ni por el escrutinio de lista por departamentos, ni por el abandono de la segunda votación, ni por el voto de los soldados. Estos procedimientos aparecen como simples detalles, ahogados en la espesura del acontecimiento. Por todos lados domina instintivamente el sentimiento de que algo grande acaba de suceder. Todo el mundo habla con lirismo y emoción del sufragio universal: los curas de campo y los obispos, los pequeñoburgueses de las ciudades y los grandes propietarios de tierras, los periodistas y los intelectuales, los conservadores y los tradicionalistas.[92] ¿Cómo entender esta sorprendente conversión y este cambio brutal? Muchos historiadores han descrito este *espíritu de 1848*, extraordinariamente lírico y optimista, como un singular mestizaje de utopías republicanas y sentimientos cristianos. Pero esto ha sido generalmente para circunscribirlo encerrándolo en el marco de circunstancias excepcionales, subrayando con una especie de alivio el que se haya retomado el cauce "normal" de la historia a partir del mes de mayo, cuando los conflictos políticos y sociales se agudizan bajo la presión de la coyuntura económica. Muy lejos de constituir una especie de paréntesis en la historia de la democracia francesa, los meses de marzo y abril de 1848 revelan, por el contrario, algunos de sus rasgos más profundos.

El *Bulletin de la République*, periódico oficioso del gobierno provisional, redactado por Ledru-Rollin con ayuda de George Sand, marca la pauta del entusiasmo general y permite comprender el sentido de la llegada del sufragio universal para sus contemporáneos. "La república abre al pueblo una nueva era. Desheredado hasta ahora de derechos políticos, el pueblo, el pueblo del campo, sobre todo, no contaba en la nación", se lée en el editorial del primer número.[93] El sufragio universal no se percibe tanto como una técnica de poder popular, sino como una especie de sacramento de la unidad social. La Declaración del gobierno provisional del 19 de marzo de 1848 lo expresa muy claramente. "La ley electoral provisional que hemos hecho es la más amplia que, en ningún pueblo de la tierra, haya convocado nunca al pueblo al ejercicio del derecho supremo del hombre: su propia soberanía —dice. La elección pertenece a todos sin excepción. *A partir de la fecha de esta ley, ya no hay más proletarios en Francia.*"[94] Esta última expresión es extraordinaria. Demuestra que la cuestión del sufragio estaba ligada de manera muy fundamental a la de la división social. El sufragio universal se entiende como un rito de ingreso, un ceremonial de la inclusión. Con la cercanía de las primeras elecciones, *Le Bulletin de la République* señala: "La república, que no excluye a ninguno de sus hijos, os llama a todos a la vida política; *esto es para vosotros como un nuevo nacimiento, un bautizo, una regeneración.*"[95]

Durante dos meses, tanto en París como en la provincia, numerosas fiestas celebran la nueva unidad social y se plantan en todas partes árboles de la libertad. Desgraciadamente, no disponemos de una buena síntesis de todas estas ceremonias y fiestas bajo la Segunda República que permita presentar un balance equivalente al de Mona Ozouf sobre las fiestas de la revolución.[96] Pero los relatos que se encuentran en las principales monografías locales, así como la iconografía fácilmente accesible, permiten definir algunos rasgos principales, especialmente su difusa religiosidad. En todos los casos, vemos bien que lo esencial reside en la celebración de la unidad social. Numerosos grabados representan alegorías de la fraternidad que une a obreros, campesinos e intelectuales, o muestran desfiles que reúnen en una misma procesión a todos los oficios y todas las condiciones. En ciertos casos, asistimos incluso a gestos extraordinarios. En Millery, en la campiña lionesa, vemos así a burgueses servir a la mesa a los campesinos, en signo de fraternidad, durante un banquete democrático.[97] En Avignon, los mozos de cuerda de dos

[92] Sobre la recepción que tuvo la llegada del sufragio universal, encontramos muchos ecos en las monografías locales consagradas a 1848. Entre la masa de monografías consultadas, conservaremos para esta cuestión las siguientes obras: M. Agulhon, *La république au village*, Éd. du Seuil, París, 1979, 2a. ed.; A. Charles, *La Révolution de 1848 et la Seconde République à Bordeaux et dans le département de la Gironde*, Burdeos, 1945; E. Dagnan, *Le gers sous la Seconde République*, Auch, 1928-1929, 2 vols.; Fr. Dutacq, *Histoire politique de Lyon pendant la Révolution de 1848 (25 de février-15 de juillet)*, París, 1910; J. Godechot *et al.*, *La Révolution de 1848 à Toulouse et dans la Haute-Garonne*, Toulouse, 1948; R. Lacour, *La Révolution de 1848 dans le Beaujolais et la campagne lyonnaise*, Lyon, número especial del *Album du Crocodile, 1954-1955*; G. Rocal, *1848 en Dordogne*, París, 1934, 2 vols.; F. Rude *et al.*, *La Révolution de 1848 dans le département de l'Isère*, Grenoble, 1949; P. Vigier, *La Seconde République dans la région alpine, étude politique et sociale*, PUF, París, 1963, 2 vols., y *La vie quotidienne en province et à Paris pendant les journées de 1848*, Hacchette, París, 1982.

[93] Fechado el 13 de marzo de 1848.

[94] *Le Bulletin de la République*, núm. 4, 19 de marzo de 1848. Declaración redactada por Lamartine. Por su parte, Flaubert escribe en *L'education sentimentale*: "Tras la abolición de la esclavitud, la abolición del proletariado. Habíamos pasado la edad del odio, iba a comenzar la edad del amor"; Gallimard, París, s.f. (Folio).

[95] *Le Bulletin de la République*, núm. 9, 30 de marzo de 1848.

[96] Hay que señalar, sin embargo, una breve síntesis: G. Vauthier, "Cérémonies et fêtes nationales sous la Seconde République", *La Révolution de 1848*, t. XVIII, junio-julio-agosto de 1921.

[97] Narrado por R. Lacour, *La Révolution de 1848 dans le Beaujolais*, *op. cit.*, 2a. parte, p. 36.

grupos enemigos se perdonan y se abrazan solemnemente, en ocasión de una ceremonia organizada por el comité republicano local.[98] El 20 de abril, una gran fiesta de la fraternidad corona este movimiento, al reunir en París a cerca de un millón de personas. Nunca se había organizado una reunión de esta clase desde la fiesta de la Federación en 1790. George Sand hará de ella una narración de un lirismo desbordado en *La cause du peuple*, compartiendo un entusiasmo generalizado. Un rápido sondeo en la prensa parisiense da testimonio de ello. *La Réforme* habla de "bautizo de la libertad". *Le Siècle* celebra la unanimidad que reinaba. *Le National* se regocija con los centenares de miles de voces que se fundían en un mismo grito, manifestando que "ya no existía más división de ninguna especie en la gran familia francesa". Incluso el austero *Constitutionnel* sabe encontrar palabras calurosas para hablar de "una verdadera alegría familiar".

Esta jornada del 20 de abril pudo manifestar de manera muy fuerte el sentimiento de que la división social había sido superada por el sufragio universal; que se había vuelto a encontrar la unidad. Lejos de ser recibido como una condición del pluralismo, que permitiera la expresión de las desavenencias profesionales o de la diversidad de intereses sociales, la llegada del sufragio universal fue percibida en Francia como un símbolo de la concordia nacional y de la entrada a una nueva era política. Ledru-Rollin lo escribió en *Le Bulletin de la République* en términos sorprendentes, que vale la pena reproducir:

> Todas las fuerzas vivas de este ser múltiple al que llamamos el pueblo —señala— comparecieron el 20 de abril en la escena de la historia para anunciar al mundo que la solución a todos los problemas de la política no pesa ya más que un grano de arena en su mano poderosa. Ahora se ha encontrado la ciencia política. No se ha revelado a uno solo, se ha revelado a todos, el día en que la república ha proclamado el principio de la soberanía común. Esta ciencia política será, de ahora en adelante, de una gran y simple aplicación. No se tratará más que de convocar al pueblo en grandes masas, al todo soberano, e invocar el consentimiento unánime en aquellas cuestiones en las que la conciencia popular habla con tanta elocuencia y en conjunto por aclamación.[99]

Es fácil burlarse de estas ilusiones. Desde Marx, no han faltado testigos exteriores o historiadores que han hablado con desprecio o condes-

[98] Narrado por Ph. Vigier, *La Seconde République dans la région alpine*, *op. cit.*, t. I, p. 199.
[99] *Le Bulletin de la République*, núm. 19, 22 de abril de 1848.

cendencia de estos arranques sentimentales y estas aspiraciones a la fusión. En el fondo es fácil y tentador compartir estos juicios. Sin embargo, hay que desconfiar. Lejos de traducir una ilusión lírica pasajera o un simple desbordamiento de buenos sentimientos, las fórmulas de un Ledru-Rollin vuelven explícito, por el contrario, algo muy profundo y completamente estructurante en la cultura política francesa. A su manera romántica y utópica, expresan la falta de liberalismo inicial de la democracia francesa. La aspiración a la unidad reposa en una asimilación de la división por el pluralismo. Desde el mes de mayo de 1848, las dificultades económicas y los enfrentamientos políticos despojan ciertamente de toda consistencia sensible a este tema. Pero el espíritu de 1848 no deja de conservar por ello su carácter revelador. Durante un corto periodo y en su propio lenguaje, encarnó la dimensión de *república utópica* que sostiene a la democracia francesa desde que ésta se piensa en un contexto posrevolucionario. Las primeras elecciones de sufragio universal, que tienen lugar el 23 de abril de 1848, ilustran escandalosamente tal concepción, en la cual, el objetivo del voto consiste más en celebrar la unidad social que en ejercer un acto preciso de soberanía o en arbitrar entre dos puntos de vista opuestos.

Azares del calendario, el día de las elecciones cae en domingo de Pascua. La coincidencia suscita una multitud de imágenes y metáforas. Crémieux, miembro del gobierno provisional, habla del "día de la regeneración social", y en todas partes se asocia la resurrección de Cristo con la del pueblo, tanto en las homilías como en las declaraciones políticas. La llegada del sufragio universal se encuentra reforzada en su dimensión sacramental. Lamartine lo recuerda en palabras que son las de sus contemporáneos.

> El amanecer de la salvación —escribe— se elevó sobre Francia con el día de las elecciones generales. Fue el día de Pascua, época de solemnidad piadosa, elegido por el gobierno provisional para que los trabajos del pueblo no le ofrecieran ni distracción ni pretexto para sustraerse al cumplimiento de su deber de pueblo, y para que el pensamiento religioso que domina sobre el espíritu humano en aquellos días consagrados a la conmemoración de un gran culto, penetrara en el pensamiento público y diera a la libertad la santidad de una religión.[100]

El desarrollo mismo de las elecciones contribuye a acentuar este carácter de religiosidad. Habiéndose fijado el voto en la cabecera de parti-

[100] Lamartine, *Histoire de la Révolution de 1848*, París, 1849, t. II, p. 346.

do, los electores de los pueblos acuden en efecto muy a menudo juntos a las urnas, formando grandes cortejos que surcan los campos.[101] Muchos testigos describieron estas procesiones laicas, precedidas de tambores y banderas, dirigidas por los alcaldes y acompañadas en ciertos casos por los curas. Tocqueville dio de ellas una descripción clásica en una página célebre de sus *Souvenirs*. Como hecho significativo, las imágenes de la época representan a menudo, en esta ocasión, a la urna electoral colocada sobre una especie de altar, flanqueado de símbolos republicanos, como si debiera figurar cual equivalente político del altar sagrado, signo de la presencia invisible pero activa del pueblo unido bajo la especie de la boleta de voto. Numerosos viajeros extranjeros quedarán sorprendidos de ello.[102] La calma y el orden que reinan durante estas primeras elecciones no hacen sino subrayar esta dimensión de unanimidad que se asocia al sufragio universal. Al día siguiente del escrutinio, los periódicos mencionan que todo transcurrió tranquilamente y sin tropiezos. "Este primer ensayo de sufragio universal —señala *La Réforme* del 24 de abril— se llevó a cabo en todas partes con extrema facilidad, incluso se puede decir que con la mayor regularidad." El sufragio universal se encuentra, simultáneamente, prácticamente legitimado. "Esta prueba es concluyente —se lee en *Le Bulletin de la République*— y si pudieran quedar aún dudas en algunos espíritus timoratos sobre la aplicación factible y completa del sufragio universal, estas dudas se despejan ante el admirable espectáculo de que París acaba de ser testigo."[103] Cerca de 7 000 000 de electores habían acudido a las urnas el 23 de abril, es decir, el 83.5% de los electores inscritos.[104] La participación electoral había batido todos los récords.

La imágenes de comunión social que están ligadas al ingreso de las masas en la vida política se prolongan en la asociación del sufragio universal con la idea de paz social. Un famoso grabado de la época representa a un obrero que sostiene una boleta de voto en una mano y un fusil

[101] Además de las monografías que ya han sido citadas, se podrá consultar también: "Les élections à la Constituante de 1848 dans le Loiret", *La Révolution de 1848*, t. II, 1905-1906, y Ph. Vigier y G. Argenton, "Les élections dans l' Isère sous la Seconde République", en F. Rude *et al.*, *La Révolution de 1848 dans le département de l'Isère*.

[102] Véanse por ejemplo los testimonios recogidos por G. de Bertier de Sauvigny, *La Révolution parisienne de 1848 vue par les américains*, Comité de trabajos históricos de la Ciudad de París, París, 1984, y los recuerdos del marqués De Normanby, en ese entonces embajador de Gran Bretaña, *Une année de révolution, d'après un journal tenu à Paris en 1848*, París, 1858, 2 vols.

[103] *Le Bulletin de la République*, núm. 20, 25 de abril de 1848.

[104] 6 867 072 votantes para 8 220 664 electores inscritos.

en la otra. "Esto es para el enemigo de afuera", precisa la leyenda refiriéndose al fusil; "adentro, he aquí cómo se combate lealmente a los adversarios", especifica designando la boleta. La idea de que la inclusión de todos en la vida política gracias a la ampliación del derecho al voto va a suprimir los fermentos revolucionarios, es entonces ampliamente compartida. Este tema aparece, por lo demás, de manera muy precoz desde los comienzos de la monarquía de Julio. Alguien cercano a Lamennais, Charles de Coux, empleaba ya este argumento en 1831 para justificar una reforma electoral.

> Aquellos que niegan a las clases trabajadoras el derecho al sufragio —escribía— responden al país por los desórdenes en los que éstas se dejan acarrear. Privadas de ese derecho, no pueden hacer acto de presencia en la ciudad, más que penetrando en ella de viva fuerza como el torrente que devasta, el incendio que consume. Con este derecho, tendrán ahí su domicilio, algo que perder; si este domicilio es violado, sus hogares que defender, sus penates que invocar.[105]

En lo más fuerte de la campaña de 1839-1840, los republicanos retoman permanentemente esta aritmética de la conflictualidad. Tienen la certeza de que el voto universal es el único medio de terminar verdaderamente la revolución. La petición del comité central de París para la sesión de 1841 concluye, por ejemplo, hablando de este tema: "El sufragio universal, lejos de debilitar las garantías de tranquilidad, tendrá, por el contrario, el efecto seguro de clausurar para siempre la era de las revoluciones."[106] Ledru-Rollin, Armand Marrast, Étienne Arago, Lamennais, celebran todos en aquellos años el sufragio "eminentemente pacificador". Concebido de esta manera, el sufragio universal tiene una innegable dimensión utópica: simboliza el advenimiento de una sociedad sin exterior, plenamente homogénea, y constituye una suerte de desenlace de la historia. Hace coincidir las divisiones sociales con las fronteras geográficas, erigiendo de ahí en adelante al extranjero como única figura de la otredad. Pero también tiene una función de orden catártico; es un medio práctico de transformación del campo político. A comienzos de la década de 1870, los padres fundadores de la Tercera República reto-

[105] Charles de Coux, "Du cens électoral dans l'intérêt des classes ouvrières", *L'Avenir*, 6 de abril de 1831, p. 1. De Coux es uno de los fundadores de la corriente de la economía política cristiana.

[106] Publicada bajo el título de *Réforme électorale, municipale, départamentale et communale*, París, 1840.

marán esta demostración para defender el sufragio universal y denunciar las amenazas que despertaría su nuevo cuestionamiento. Marx, lo sabemos, denunció ferozmente esta "generosa ebriedad de fraternidad" de la primavera de 1848, tratando con desprecio a Lamartine, que había dicho del gobierno provisional que éste suspendía "el malentendido terrible que existe entre las diferentes clases".[107] Pero no basta con ver en esta crítica un simple signo de su aversión hacia el moderantismo. Marx es uno de quienes comprendieron mejor entonces que el carácter específico de la democracia francesa encontraba su expresión en esta negación del conflicto y la división. Sobre ese punto, marcó perfectamente la diferencia con la experiencia política inglesa. "El sufragio universal, que fue en 1848 una fórmula de *confraternización general* —escribe—, es en Inglaterra un *grito de guerra*. En Francia, el contenido inmediato de la revolución era el sufragio universal; en Inglaterra, el contenido inmediato del sufragio universal, era la revolución."[108] Eso demostraba bien la particularidad de la relación entre lo político y lo social en la política francesa. La esfera política juega ahí un papel de institución y conformación de lo social. No tiene sólo por función, como en Inglaterra o Estados Unidos, garantizar las libertades y regular la vida colectiva.

¿Cómo seguir adelante en el análisis de esta singularidad con que nos hemos encontrado desde el periodo revolucionario? ¿Cómo entender la curiosa amalgama de aspiración a la unanimidad y formalismo igualitario que se opera en Francia alrededor de la idea de sufragio universal? Lo que se cuestiona aquí es la manera de entender el pluralismo. Todo conflicto se percibe como una amenaza a la unidad social, desde el momento en que no se lo sabe relacionar más que con una división radical, la de lo viejo y lo nuevo, la del Antiguo Régimen y la revolución. A menos de que se refiera a la separación original, el pluralismo no es concebible. No se lo relaciona más que con la categoría del malentendido o con la del puro enfrentamiento de ambiciones personales. El propio conflicto de clase sigue concibiéndose en cierta manera a partir del cisma revolucionario, pero durante el siglo XIX tiende a ocultarse continuamente bajo el enfrentamiento entre la república y la monarquía. De ahí la oscilación permanente entre el fantasma del consenso y la amenaza de guerra civil que estructura la vida política en el siglo XIX. En ese marco, casi no hay lugar para la democracia pluralista de los intereses, al igual que casi

[107] Véase su obra *Les luttes de classes en France, 1848-1851*.
[108] Artículo aparecido el 8 de junio en el *Neue Oder Zeitung*.

no hay lugar para el método reformista. El sufragio universal no se considera en lo absoluto como el instrumento político de un debate plural. No se espera entonces que las elecciones procedan a ser arbitrajes u opciones, a menos que se considere terminada la revolución y definitivamente abolido el Antiguo Régimen. Tampoco se espera de ellas que traduzcan a la esfera política la diversidad social. En 1848, el acto electoral se entiende más bien como un gesto de adhesión, una manifestación simbólica de pertenencia a la colectividad. El 23 de abril no existe una división entre la llegada de grupos a las cabeceras de partido y el voto de cada individuo. El sufragio es entonces, en potencia, de una naturaleza equivalente a la que reviste en los países contemporáneos con partido único.[109] Incluso si los hechos otorgan rápidamente a la expresión popular su dimensión de arbitraje,[110] la utopía de un *sufragio-comunión* continuará constituyendo un horizonte irrebasable de la representación francesa de lo político. Las relaciones entre la democracia "formal" y la democracia "real" revisten por esta misma razón un carácter muy particular en Francia. Más allá de la articulación siempre difícil del derecho y el hecho, de la coincidencia siempre impura de las buenas intenciones y los intereses —que constituyen el espacio normal del campo de la democracia—, el formalismo democrático juega ahí, en efecto, un papel más central y más ambiguo. La democracia formal constituye en Francia, más que en ninguna otra parte, el *horizonte* de la democracia real. Ésta no es sólo su *origen*, su fundamento jurídico. La democracia francesa está permanentemente atraída hacia la abstracción como la forma acabada del ideal político: el de una sociedad sin clases, sin conflictos personales, sin malentendidos, desembarazada de todas las adherencias del pasado, eternamente consagrada a celebrar su unidad. Es por esos mismos motivos que la noción de capacidad económica se rechaza vivamente. Se le oponen modelos de regulación basados en la organización colectiva y la cooperación centralizada. Un mismo hilo antiliberal —en el sentido filosófico preciso de rechazo al pluralismo— corre así a través de los diferentes terrenos de la cultura francesa. Crítica a los partidos políticos, denuncia de la competencia económica, sospecha frente a las divisiones sociales, son las tres caras de una misma visión de lo político. El

[109] Sobre el sentido de las elecciones en aquellos países, véase G. Hermet, A. Rouquié, J. Linz, *Des élections pas comme les autres*, Presses de la FNSP, París, 1978, y R. Lomme, "Le rôle des élections en Europe de l'Est", *Problèmes politiques et sociaux*, núm. 596, 1998.
[110] Desde 1849, las elecciones oponen así dos partidos con programas bien contrastados.

espíritu de la primavera de 1848 permanece, en ese sentido, fiel al del jacobinismo: no es más que su versión afectada y aplacada.

La connivencia entre la Iglesia católica y el espíritu republicano de la primavera de 1848 encuentra ahí también su origen. El clero bendice los árboles de la libertad y celebra la memoria de las víctimas de las jornadas de febrero porque se siente plenamente de acuerdo con la aspiración a la unanimidad y a la unión que se expresa en la sociedad. Paradójicamente, la Iglesia no acepta así, de la república naciente, más que lo que ésta tiene de más arcaico y utópico al mismo tiempo: su radical antiliberalismo. De modo paralelo, republicanos y socialistas hacen de Jesucristo el "primer repúblicano" o el "hermano de todos los proletarios", en razón de una ambigüedad exactamente simétrica. Toda la iconografía del periodo lo demuestra abundantemente.[111] El rechazo al protestantismo por parte de todos los escritores sociales de la época se explica igualmente de esta manera. Cabet o Pierre Leroux, Buchez o Louis Blanc, comparten a este respecto el mismo punto de vista. Detestan el carácter individualista y racionalista del protestantismo y ven en el espíritu católico, en sentido amplio, la matriz religiosa del socialismo y de la república moderna.

En 1848, la "república utópica" sólo ha durado una primavera. Pero no se la puede medir con esta vara fugitiva. En efecto, expresó —con tanto candor como fervor— uno de los rasgos más profundos de la cultura política francesa: la aspiración a la unidad y al consenso en una transfiguración política del lazo social. Con ella se termina un nuevo ciclo histórico: el de la exploración de las respuestas posibles a la ecuación revolucionaria. El imperio, la monarquía de Julio y los primeros meses de la Segunda República encarnaron, en el estado casi puro de tipos ideales, tres modalidades de existencia de la ciudadanía moderna en sus relaciones con la soberanía, dando a la historia política francesa sus tres grandes límites. Pasado el tiempo del programa y el de los experimentos, llegaría la hora de los compromisos y los logros.

[111] Véase sobre este punto esencial la síntesis de P. Pierrard, *1848... Les pauvres, l'Évangile et la révolution*, y los trabajos de E. Berenson, *Populist religion and left-wing politics in France, 1830-1852*, Princeton University Press, 1984, así como su reciente artículo "A new religion to the left: christianity and social radicalism in France, 1815-1848" en Fr. Furet y M. Ozouf (comps.), *The french revolution and the creation of modern political culture*, vol. III, *The transformation of political culture. 1789-1848*, Pergamon Press, Oxford, 1989.

TERCERA PARTE

EL TIEMPO DE LA CONSOLIDACIÓN

I. EL PODER DE LA ÚLTIMA PALABRA

EL TIEMPO DE LA REACCIÓN

En la primavera de 1848, la llegada del sufragio universal es para los conservadores como un balde de agua fría. Pero sus primeros temores se disipan rápidamente. No es el sufragio-soberanía el que se proclama el 5 de marzo de 1848, sino más bien el sufragio-igualdad, símbolo de la integración social y coronación de una sociedad de iguales. En términos propiamente políticos, los conservadores no pueden quejarse de la revolución de los derechos políticos. La Asamblea elegida en primavera le otorga mayor ventaja a los elementos más moderados y aprueba sin remordimientos la represión de la insurrección de junio. Más tarde, en el otoño, las elecciones municipales y las elecciones de los departamentos ven triunfar a los candidatos del partido del orden. ¡En los departamentos de Bretaña, los legitimistas duplican incluso sus fuerzas en relación con el periodo censitario! El resultado de las elecciones locales conduce al grueso de los notables a poner sordina a la vieja prevención contra la fuerza de la mayoría. Aunque filosóficamente muchos permanecen circunspectos, no dejan por ello de ver en la práctica del sufragio universal una amenaza. "¿Tanto tendremos que quejarnos entonces del sufragio universal, aun cuando nos proporciona defensores tan sensatos de nuestros principios?", pregunta entonces *La Revue des Deux Mondes*, resumiendo claramente el estado de ánimo de la burguesía.[1] Durante todo el año de 1848, casi ninguna voz se eleva así en la derecha para protestar contra el nuevo ejercicio de la soberanía. Montalembert figura entonces como excepción, puesto que rompe este

[1] "Chronique de la quinzaine", del 30 de septiembre de 1848, p. 169.

consenso al opinar que "el sufragio universal no es un dique que baste para detener las nuevas irrupciones revolucionarias".[2] Su advertencia provoca significativamente una cierta molestia entre sus amigos, como si tuviera un aspecto casi incongruente. La elección de Luis Napoleón Bonaparte, el 10 de diciembre, no hace sino reforzar esta serenidad del partido del orden. Todas las vacilaciones anteriores quedan olvidadas cuando los hombres de Febrero —Cavaignac, Lamartine y Ledru-Rollin— reciben el repudio escandaloso del escrutinio popular. *L'Opinion Publique* escribe entonces: "Él nos conduce bien: no desconfiemos del voto universal."[3] El sufragio universal, señala por su parte *L'Assemblée Nationale*, el gran diario legitimista, se ha convertido en "un ejercicio inteligente [...] el arma de defensa contra sus inventores y el arma de la salvación".[4] Hay ciertamente un lado de "sorpresa divina" para los conservadores en estos resultados, que aún están lejos de pasar de esta satisfacción comprobada a una verdadera conversión política y filosófica al principio de la soberanía del pueblo. Pero por lo menos se despejan los *a priori*. El sufragio universal deja de ser identificado con imágenes de desorden y radicalismo. En esta época, incluso el viejo canciller Pasquier admite tener confianza en el papel conservador del sufragio universal: "La calamidad ha sido la salvación. Nuestro único temor hace un año, nuestra única esperanza hoy."[5]

El partido del orden se encuentra reconfortado en su actitud por la recepción y la perplejidad simétrica de los republicanos y los socialistas.

> Los inventores, los promotores de esta teoría, convertida ahora en realidad —bromea *La Revue des Deux Mondes*— están obligados a extremar su fe, ya que ésta se vuelve contra ellos con demasiada rudeza como para no desalentar una confianza que no sería más que ordinaria [...]. *Le National*, que atribuía benévolamente al sufragio una eficacia tan maravillosa, ha quedado reducido, de ahora en adelante, a poner al mal tiempo buena cara.[6]

[2] *L'Assemblée Nationale* del 19 de septiembre de 1848, citado por R. Balland, "De l'organisation à la restriction du suffrage universel en France (1848-1850)" en *Réaction et suffrage universel en France et en Allemagne (1848-1850)*, en *Bibliothèque de la Révolution de 1848*, t. XXII, París, 1963, p. 81.

[3] *L'Opinion Publique*, del 22 de diciembre de 1848, citado por A. J.Tudesq, *L'Élection presidentielle de Louis-Napoléon Bonaparte, 10 décembre 1848*, Armand Collin, París, 1965, p. 226.

[4] *L'Assemblée Nationale* del 3 de enero de 1849, citado por R. Balland, "De l'organisation à la restriction", *op. cit.*, p. 91.

[5] Remitido por Victor Hugo a la fecha de febrero de 1849 en *Choses vues*, Gallimard, París, 1972, t. III, p. 125 (Folio).

[6] "Chronique de la quinzaine", del 30 de septiembre de 1848, p. 168.

En efecto, desde el otoño de 1848, muchos republicanos progresistas pasan trabajos para esconder mal su desconcierto. "¡El sufragio universal! Es un enigma y contiene un misterio", señala por ejemplo Lamartine con amargura en sus *Mémoires politiques*.[7] Después de las elecciones locales, *La République* constata con tristeza: "Hoy no podríamos esperar conquistar el poder mediante el sufragio universal [...]. En efecto, sabemos muy bien que nuestra fuerza no está en el número."[8] Por su parte, Proudhon emplea un tono mucho más virulento en *Le Représentant du Peuple* y después en *Le Peuple*. El sufragio universal —repite, en una serie de artículos indignados— es una "mistificación", éste ha "mentido al pueblo". "El pueblo —escribe, tras la elección de Luis Napoleón— ha hablado como un borracho."[9] Es en ese momento cuando un buen número de republicanos comienza a proclamar significativamente que "la república está por encima del sufragio universal", para conjurar el espectro de un retorno a la monarquía apoyado por el pueblo.[10] Así, en 1848 todos los elementos se conjugan para tranquilizar a los conservadores y echar atrás sus anteriores sospechas. Es por ello que el voto de una ley electoral, el 15 de marzo de 1849, se opera sin dificultad. El nuevo texto no hace más que precisar y organizar el principio de la universalidad del sufragio proclamado el 5 de marzo de 1848. Ninguna voz se eleva en la derecha para intentar un retorno al pasado. El resultado de las elecciones de la nueva Asamblea Legislativa, el 13 de mayo de 1849, prolonga este estado de gracia. De hecho, los republicanos moderados, que dominan la Asamblea Constituyente, quedan eliminados a favor de los candidatos de la nueva coalición de derecha que obtiene cerca de las dos terceras partes de los escaños. Aunque los demócratas-socialistas ocupan una cuarta parte de los escaños, el partido del orden tiene todas las razones para sentirse tranquilo. Además, pasados los disturbios del 13 de junio de 1849,

[7] Tras las elecciones de mayo de 1849, escribirá: "La naturaleza del resultado de las elecciones es de las que hacen caer la pluma de la mano. Los buenos ciudadanos están tentados de meter la cabeza en el abrigo y desesperar del pueblo" (*Le Conseiller du Peuple*, t. I, p. 89).

[8] *La République* del 20 de noviembre de 1848, citado por A.-J. Tudesq, *L'Élection présidentielle de Louis-Napoléon Bonaparte*, *op. cit.*, pp. 118-119.

[9] Véanse todos sus artículos del año de 1848, retomados en *Mélanges, articles de journaux, 1848-1852*, t. I, en *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, París, 1868, vol. XVII.

[10] "Esta fórmula —señala Eugène Spuller—, el partido republicano entero tuvo que adoptarla bajo la pena de suscribir su propia decadencia" (E. Spuller, *Histoire parlementaire de la Seconde République*, París, 1891, p. 19). El programa que el comité demócrata-socialista de París adopta en el transcurso del banquete del 24 de febrero de 1849, señalaba en su primer artículo que "la república se encuentra por encima del derecho de las mayorías". Sobre este punto, véanse los desarrollos del siguiente capítulo.

los demócratas-socialistas son severamente reprimidos, y las leyes sobre la prensa y los clubes otorgan al gobierno nuevas armas. Queda entonces triunfante la república conservadora, que culmina a comienzos de 1850 con el voto de la ley Falloux.[11]

Sin embargo, el sentimiento de los conservadores frente al sufragio universal se va a modificar brutalmente a comienzos de 1850. La victoria de conocidos candidatos *montagnards* —De Flotte, Vidal e Hippolyte Carnot— durante las elecciones parciales, el 10 de marzo de 1850, provoca una verdadera conmoción en la derecha. La elección de Eugène Sue en París, el 28 de abril de 1850, en ocasión de otro escrutinio parcial, transforma esta inquietud en verdadero pánico. El sufragio universal vuelve a encontrar ahí su carácter perturbador. Desde el 1 de mayo, *Le Journal des Débats* señala que "no es mediante elecciones semejantes como se afirmará la república y se justificará el sufragio universal", deseando que éste sea, de ahora en adelante, "ordenado y regulado". Por su parte, *L'Opinion Publique* habla enfáticamente de los 128 000 votos por Eugène Sue, que "han gritado una blasfemia que resonará en el mundo entero".[12] El mismo día se establece una comisión de diecisiete miembros —a quienes se llamará los Burgraves— encargada de proponer una reforma de la ley electoral.[13] *La Revue des Deux Mondes* comentará con ironía este cambio brusco de la opinión de la derecha. "Considerando el temperamento de una notable porción del partido moderado —escribe—, podemos pensar que si, en lugar de ser vencidos en el escrutinio del 28 de abril, hubiéramos sido vencedores, muchas personas habrían sido de la opinión de que el sufragio universal tenía mucho de bueno."[14] En retrospectiva la actitud de los conservadores frente al sufragio universal parecía, en efecto, singularmente ambigua. ¿Su adhesión había sido puramente circunstancial? *La Revue des Deux Mondes* traduce bien en este punto la fluctuación de las posiciones del partido del orden, que oscila entre una crítica teórica y un simple imperativo táctico, para entender la reforma al sufragio.

[11] Sobre este periodo, véase A. Lebey, *Louis-Napoléon Bonaparte et le ministre Odilon Barrot, 1849*, París, 1912.

[12] *L'Opinion Publique*, 1 de mayo de 1850.

[13] Sobre la elaboración de la ley de 1850, véase el largo artículo de R. Balland, "De l'organisation à la restriction", *op. cit.*, así como la tesis de Henri Laferrière, *La loi du 31 mai 1850*, París, 1910, y los artículos de P. Raphaël, "La loi du 31 mai 1850", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XIII y XIV, 1909-1910.

[14] "Chronique de la quinzaine", del 4 de mayo de 1850, p. 761.

> No deseamos —leemos ahí— la revolución socialista que el sufragio universal estaba destinado a darnos. Debemos entonces modificar la organización de este sufragio; pero no debemos olvidar tampoco que, aunque esté organizado para producir la revolución socialista, el sufragio universal no la ha producido, pero ha valido más que sus autores. Es por ello precisamente que la reforma electoral tiene por finalidad, no destruir el sufragio universal, sino solamente cambiar su organización.[15]

Thiers no abrazará tales sutilezas durante el debate en la Cámara. "Y no me había convertido al sufragio universal —dirá lapidariamente—; puesto que, si bien desde hace dos años me he resignado a muchas cosas, no me he convertido a ninguna."[16] La confusión entre la historia social y la historia intelectual que estructura la la cuestión del sufragio se simplifica brutalmente en mayo de 1850. Todas las precauciones y las prudencias se borran; los argumentos jurídicos y las posiciones filosóficas ceden el paso ante los datos puros de la lucha social y política.

La manera en que Thiers y Montalembert intervienen en la Asamblea traduce claramente su percepción de los riesgos de la reforma que se va a operar. Thiers expone su punto de vista sin miramientos: el sostenimiento de la dominación de clase está, a sus ojos, por encima de la expresión del sufragio. "Existe un socialismo imposible", dice, ya que éste conduciría a "perder a Francia y perder a toda la sociedad".[17] Montalembert mantiene el mismo lenguaje. El sufragio universal —explica crudamente— debe ser modificado si debe desembocar en el socialismo.[18] Pero ¿cómo operar este retroceso? La Constitución apenas deja margen de maniobra. Es, por ejemplo, imposible e inconcebible restablecer un censo. La idea que flota en el aire es más bien la de "organización del sufragio universal". *L'Asamblée Nationale* la lanza en enero de 1850. El remedio, explica el diario monárquico, no está "ni en la abolición del sufragio universal", ni en su restricción, sino en su organización regular".[19] ¿Los medios que sugiere? Éstos remiten a las viejas proposiciones legitimistas: sufragio en segundo grado, voto en la comuna. Pero, paradójicamente, es Lamartine quien contribuye con mayor eficacia a difundir la consigna de organiza-

[15] *Ibid.*, del 14 de mayo de 1850, p. 763.

[16] *Compte rendu des séances de l'Assemblée Nationale législative*, sesión del 24 de mayo de 1850, t. VIII, p. 149.

[17] *Ibid.*, p. 152.

[18] Véase su discurso del 22 de mayo de 1850 (*Compte rendu, op. cit.*, t. VIII).

[19] L'Assemblée nationale, 22 de enero de 1850, citado por R. Balland, "De l'organisation à la restriction", *op. cit.*, p. 116.

ción del sufragio, con la publicación de su obra *Le passé, le présent, l'avenir de la république*, a comienzos de 1850, cuya segunda parte consagra a las reflexiones alrededor del tema. Como republicano, Lamartine se interroga sobre el sufragio universal, "esfinge terrible de los tiempos modernos, cuyo oráculo nadie conoce, siendo éste la vida o la muerte de las naciones".[20] "Es peligroso para el país —escribe— jugar cada tres o cuatro años a esta lotería de su soberanía, sin estar seguro de antemano de que no extraerá de la urna la ceguera, la demencia y la violencia."[21] Para lograr este objetivo, le parece prioritario abandonar el escrutinio de lista, y espera que llegue el día en que sea posible instaurar una elección en segundo grado. Formuladas en el marco de una reflexión a largo plazo sobre el futuro de la república, estas ideas fueron retomadas y utilizadas sobre todo por la derecha, en perjuicio de su autor, para abogar por la urgencia de una reforma. Pero la Constitución no permite retornar al sufragio indirecto, cosa que Thiers es el primero en deplorar.[22] El margen de maniobra es entonces inevitablemente restringido.

La única variable que se puede utilizar constitucionalmente es la del domicilio. El partido del orden concentra entonces todas sus esperanzas en su manipulación. El domicilio se considera, de golpe, como la más indiscutible de las garantías políticas y morales. Para justificar sus méritos, los conservadores de 1850 encuentran los argumentos empleados antaño para celebrar al ciudadano propietario. *La Patrie* escribe así que se trata de dar "el gobierno de Francia a verdaderos ciudadanos, a quienes están ligados de una manera estable al suelo que fecundan y a la ciudad que habitan", y habla de reducir a 3 500 000 el número de los electores.[23] Esto significa sustraer a casi la tercera parte de los inscritos y retornar, *grosso modo*, a la línea divisoria trazada en 1791 entre los ciudadanos activos y los ciudadanos pasivos.[24] En la Asamblea, Thiers deja que estalle su desprecio y su odio hacia las clases inestables, retomando el tono de Saint-Marc Girardin, cuando éste estigmatizaba la amenaza que los "bárbaros" hacían cernirse sobre la sociedad.

[20] A. de Lamartine, *Le passé, le présent, l'avenir de la république*, París, 1850, p. 187.

[21] *Ibid.*, p. 188.

[22] "Hay una manera de corregir [...] una gran parte de los inconvenientes del sufragio universal; es el sufragio en segundo grado, que restablece la jerarquía de las inteligencias", dice el 24 de mayo de 1850 (*Compte rendu, op. cit.*, t. VIII, p. 153).

[23] La Patrie, 3 de mayo de 1850, citado por R. Balland, "De l'organisation à la restriction", *op. cit.*, p. 137.

[24] Por otra parte, Thiers se refiere explícitamente a 1791 en su discurso.

> Hemos excluido —dice— a esa clase de hombres cuyo domicilio no podemos encontrar en ninguna parte: es esta clase que ya se ha nombrado, la de los vagabundos [...]. Son estos hombres los que forman no el fondo, sino la parte peligrosa de las poblaciones aglomeradas; son estos hombres los que merecen ese título, uno de los más infames de la historia, el título de multitud [...] la vil multitud que ha perdido a todas las repúblicas.[25]

Los republicanos reprocharán durante 20 años a Thiers ese lenguaje altanero de clase. Más allá de su brutalidad, es revelador de la dificultad que resiente la sociedad francesa a mediados del siglo XIX para concebir la ciudadanía como un espacio real de inclusión. Los miedos sociales y los cálculos políticos gobiernan todavía como si fueran los dueños. La idea de integración política de las clases populares no aparece aún claramente. Numerosos burgueses siguen pensando, al igual que la Ilustración del siglo XVIII, que una parte del pueblo no se encuentra verdaderamente en la sociedad.

La ley del 31 de mayo de 1850 impone finalmente una condición de tres años de domicilio para obtener el derecho al sufragio, al mismo tiempo que se extiende un cierto número de incapacidades.[26] No se trata del regreso al sufragio censitario, pero ya no es tampoco el sufragio universal. Se inventa la "capacidad domiciliaria", según la expresión de Cavaignac. Los republicanos hablan entonces de 3 500 000 personas excluidas súbitamente del derecho al sufragio. La cifra real es ligeramente inferior a los 3 000 000, lo que representaba alrededor de 30% de los inscritos (eran 9 500 000 en 1849). El retroceso es enorme, de todas maneras. Se resiente particularmente en las grandes ciudades, ahí donde es fuerte la movilidad y donde las condiciones de alojamiento son inestables; por ejemplo, gran cantidad de obreros vive en esta época en cuartos amueblados. Si departamentos como los Altos-Alpes, Moselle o Yonne pierden menos de 15% de los inscritos, el número de electores excluidos se acerca en París a 60%. Es esencialmente la clase obrera urbana, aquella a la que aludía Thiers, la que se encuentra así segregada. Completamente ligada al contexto de reacción política y de fantasma social que la había visto nacer, la ley de restricción al sufragio permanece flotante, intelec-

[25] Thiers, discurso del 24 de mayo de 1850 (*Compte rendu, op. cit.*, t. VIII, p. 156).

[26] Las personas condenadas por ultraje o violencia contra los depositarios de la autoridad se ven privadas del derecho al sufragio, así como aquellas condenadas por los delitos previstos por la ley sobre las aglomeraciones y la ley sobre los clubes, o aquellos condenados por vagabundeo o mendicidad. Las condiciones de prueba de domicilio podían además crear dificultades para la inscripción de los domésticos, los jornaleros o incluso los hijos de familia.

tualmente, como una especie de compromiso bastardo entre unos objetivos sociológicos y políticos perfectamente claros, y unos principios que se dejan en la imprecisión. Los conservadores evitaron cuidadosamente llevar el debate al plano filosófico y jurídico. Buscaron sobre todo maniobrar con el sufragio universal. *La Revue des Deux Mondes* hace notar, además, que esta ley sólo constituye el primer paso de un cuestionamiento que debería ser necesariamente más amplio. "Hacemos por la ley lo que podemos hacer por la ley —decía—; haremos el resto por medio de la revisión."[27] En efecto, la idea de revisión constitucional está en el aire y muchos conservadores esperan encontrar, de esta manera, un modo de borrar toda una parte de la experiencia de 1848.

La indignación contra la ley es extremadamente fuerte. Un vasto movimiento de petición moviliza a la opinión democrática, y la cólera de los demócratas-socialistas y de la gran mayoría de los republicanos, se traduce en múltiples manifestaciones.[28] Luis Napoleón, que ha apoyado la operación, ve rápidamente el partido que puede sacar de este descontento. En otoño quiere demandar que se retire la ley. En un mensaje leído a la Asamblea, propone restablecer el sufragio universal, y finge sorpresa ante el número de personas que han quedado excluidas de los derechos políticos. "La ley del 31 de mayo ha rebasado el fin que podíamos alcanzar", dice, señalando que "esta inmensa exclusión ha servido de pretexto al partido anárquico, el cual encubre sus detestables designios bajo la apariencia de un derecho que ha sido arrebatado y hay que reconquistar".[29] Desde el día siguiente del golpe de Estado, se restablece el sufragio universal y la ley electoral del 15 de marzo de 1849 vuelve a entrar en vigor. ¿Habría terminado ahí la historia del sufragio universal como conquista social y medio político para la integración? Si bien en el derecho no habría ya marcha atrás, hay sin embargo un buen número de conservadores, e incluso de liberales, que están lejos de haberse convertido a él. Esto se puede ver claramente a comienzos de la década de 1870, cuando resurgen todas las nostalgias reaccionarias en una Francia lastimada y desamparada por la derrota. La revolución de la ciudadanía está aún lejos de verificarse en todas las cabezas.

[27] "Chronique de la quinzaine" del 31 de mayo de 1850, p. 952.

[28] A este respecto encontramos muchos materiales interesantes en las "Petitions et protestations contre le projet de loi restrictif du suffrage universel de 1850", conservadas en los Archivos Nacionales (C 2300 a C 2314). Después del voto de la ley, se asiste a una nueva campaña de petición que se extiende hasta el otoño de 1851 (véanse Archivos Nacionales: C 2317 a C 2323). En el Gabinete de Estampas de la Biblioteca Nacional, la colección de Vinck contiene además numerosos grabados sobre este tema (véanse en particular los números 15943 a 15962 del tomo VII, 2, del catálogo). Véase también la monografía de R. Huard, "La défense du suffrage universel sous la Séconde Republique: les réactions de l'opinion gardoise et le pétitionnement contre la loi du 31 mai 1850 (1850-1851)", *Annales du Midi*, t. LXXXIII, julio-septiembre de 1971.

[29] Mensaje leído a la Asamblea el 4 de noviembre de 1851 por M. de Thorigny, ministro del Interior, citado por J. Clère, *Histoire du suffrage universel*, París, 1873, p. 101.

LA ESFINGE Y LA AMENAZA

El desastre de 1870 deja a Francia en estado de choque. La severidad de la derrota militar no es la única que se cuestiona. La derrota de las armas sume a Francia, de manera más radical, en un cuestionamiento sobre sus instituciones y sus valores. Su cultura política y su identidad parecen atacadas de golpe por la victoria alemana. Algunos meses después de Sedan, el estallido de la Comuna reaviva estas inquietudes, haciendo que resurja la vieja cuestión de finales de la revolución francesa. En dos años, un enorme florecimiento de libros y folletos atestigua este desarrollo.[30] Para varias generaciones de intelectuales y políticos, es tiempo de hacer balances, es el momento de un vasto examen de conciencia nacional. "Malestar", "tribulaciones", "fracasos", "locuras": las mismas palabras con que se describía el ambiente de 1870 se repiten incesantemente. Tanto en los medios liberales y conservadores (legitimistas u orleanistas), como entre los letrados burgueses de *Le Correspondant*[31] o de *La Revue des Deux Mondes*, predominan el pesimismo y la perplejidad. En 1871, al igual que en 1814, todos los equívocos de la cultura política francesa salen a la superficie. Los miedos sociales y las perplejidades filosóficas se conjugan para alimentar tanto las nostalgias legitimistas como las incertidumbres liberales. Éstas se anudan en torno a la cuestión del sufragio universal.

Para la gran mayoría de los conservadores y de los liberales, el sufragio universal es puesto en tela de juicio de la manera más abrupta. Se con-

[30] Véase Cl. Digeon, *La crise allemande de la pensée française, 1871-1914*, París, PUF, 1959. Véase también A. Bellessort, *Les intellectuels et l'avenement de la Troisième République*, París, 1931, y M. Mohrt, *Les intellectuels devant la défaite de 1870*, París, 1942.

[31] Revista de los liberales católicos, fundada en 1829. De 1871 a 1876, *Le Correspondant* juega un gran papel intelectual. Representa a la derecha moderada: Camille de Meaux (el yerno de Montalembert), Charles de Lacombe, Albert de Broglie. Menos liberal que *La Revue des Deux Mondes*, *Le Correspondant* da entonces el tono de los sentimientos de la mayoría de la Asamblea Nacional. Véase C. A. Gimpl, *The Correspondant and the founding of the french Third Republic*, Washinton D. C., The Catholic University of America Press, 1959, y J. Pradon, "L'École du *Correspondant*", *Revue d'Histoire Politique et Constitutionelle*, t. V, abril-junio de 1955.

vierte en el chivo expiatorio que cataliza todas las angustias y las aprensiones inmediatas a la derrota. En el otoño de 1870, George Sand señala ya en su *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, "un gran desprecio, una especie de odio doloroso, una protesta que veo crecer contra el sufragio universal".[32] En algunos meses, y de manera omnipresente, vemos resurgir a toda un crítica al sufragio universal que parecía superada desde 1848. En *La réforme intellectuelle et morale*, a Renan le faltan palabras lo bastante rudas para estigmatizar aquello que llama la "democracia mal entendida". Retoma el tono de Guizot de 1847 para denunciar en fórmulas cada vez más brutales el carácter "esencialmente limitado" del sufragio universal.

> El sufragio universal —escribe— no entiende la necesidad de la ciencia, la superioridad del noble y del sabio [...]. Es innegable que, si fuera necesario atenerse a un medio único de selección, el nacimiento valdría más que la elección. El azar del nacimiento es menor que el azar del escrutinio [...]. El nombramiento de los poderes sociales por medio del sufragio universal directo es la máquina más burda que se haya empleado jamás.[33]

Multitud de libros y folletos instruyen entonces el proceso al sufragio universal,[34] al igual que las columnas de *Le Correspondant* o de *La Revue des Deux Mondes*.[35] La crítica desborda además el marco de la discusión política habitual. Durante este periodo se manifiesta un verdadero odio

[32] G. Sand, *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, París, 1871, p. 168 (diario de la fecha del 5 denoviembre de 1870).

[33] E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, en *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, Calmann-Lévy, París, t. I, 1947, pp. 360 y 385. Sobre estos temas, véanse también sus *Dialogues philosophiques*, que desarrollan la oposición entre los ideales de la democracia calificada como "error teológico por excelencia" (p. 609), y la necesidad de una sociedad regida por la ciencia (véase p. 608).

[34] Además de las obras de Castellanc, Guadet, Foulon-Ménard, Lachaume, Petit, Saint-Pé y Taine que serán citadas más adelante, se podrá consultar, más específicamente, de manera selectiva, en medio de una enorme producción: E. Naville, *La réforme électorale en France*, París, 1871, y P. Ribot, *Du suffrage universel et de la souveraineté du peuple*, París, 1874.

[35] Recordaremos muy particularmente dos grandes series de artículos aparecidos en *Le Correspondant*: "Le suffrage universel", por Dupont-White (cuatro artículos publicados entre el 10 de marzo de 1872 y el 25 de noviembre de 1872); "La souveraineté du nombre et le gouvernement libre. La loi électorale", por J. Paixhans (cuatro artículos publicados del 25 de diciembre de 1873 al 10 de febrero de 1874). Véase también el posterior: "Le suffrage universel et la représentation des intérêts", de Ch. de Lacombe, *Le Correspondant* del 25 de noviembre de 1876 (artículo muy representativo). Para el periodo de 1871-1875, la "Quinzaine politique" de *Le Correspondant* y la "Chronique de la quinzaine" de *La Revue des Deux Mondes* constituyen igualmente fuentes muy valiosas para entender los debates en torno al sufragio universal.

contra el sufragio universal, y la violencia de los términos en que se expresan ciertos autores en privado es asombrosa. Se han citado a menudo, a ese respecto, las cartas que Flaubert escribe a George Sand en el otoño de 1871, y en las cuales vocifera contra el sufragio universal, "verdadera vergüenza del espíritu humano".[36] Pero Renan es igual de virulento y va mucho más lejos en privado que en *La réforme intellectuelle et morale*. Cerca de veinte años más tarde, Paul Bourget recordará en *Le disciple* (1889), el papel central de esta denuncia para toda una parte de su generación.

Tres grandes temas se superponen, a comienzos de la década de 1870, en la cuestión del sufragio: el lugar de las elites en la sociedad y su modo de selección, la naturaleza de la democracia, las formas del Estado. Tomados por separado no tienen nada de nuevo: cada uno de estos temas atraviesa la cultura política francesa desde 1789. Pero en 1870 vuelven a entrar en fase: se radicalizan y se entreveran al mismo tiempo. La falta de mando durante la ofensiva de 1870 reaviva en principio la dificultad francesa para concebir a la elite y salir de la vacilación entre la perspectiva aristocrática y censitaria, y el elogio incondicional de la voluntad general. Se busca encontrar una nueva vía y hacer contrapeso a la fuerza de la mayoría. "Nuestra salvación —escribe por ejemplo Flaubert— está ahora únicamente en una *aristocracia legítima*; yo entiendo por ella una mayoría que se componga de algo que no sean cifras."[37] En *La réforme intellectuelle et morale*, Renan adopta un punto de vista análogo.

> Francia —escribe— se ha equivocado con respecto a la forma que puede adquirir la conciencia de un pueblo. Su sufragio universal es como un montón de arena, sin coherencia ni relación fija entre los átomos. Con eso no se construye una casa. La conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de esa nación, la cual acarrea y manda al resto. En su origen, la civilización fue una obra aristocrática, obra de un número muy reducido (nobles y sacerdotes), que la impusieron mediante aquello que los demócratas llaman fuerza e impostura; la conservación de la civilización es también una obra aristocrática.[38]

[36] Carta del 8 de septiembre de 1871, en G. Flaubert, *Correspondance*, Éd. Rencontre, Lausana, 1965, t. XIV, p. 130 (véanse también sus cartas del 29 de abril, del 6 y el 14 de septiembre, del 4 de octubre de 1871). Sobre la postura de Flaubert, junto con las de Renan y Taine, frente al sufragio universal, se encontrarán buenos comentarios en A. Compagnon, *La Troisième République des Lettres, de Flaubert à Proust*, Éd. du Seuil, París, 1983; R. Pozzi, "La critica al suffragio universale nel pensiero politico francese del secondo ottocento", *Annali della Facoltà di Scienze Politiche*, Universita di Perugia, t. XIX, 1982-1983; L. Fayolle, "L'aristocratie, le suffrage universel et la décentralisation dans l' Œuvre de Taine" en R. Pelloux (comp.), *Libéralisme, traditionalisme, décentralisation*, Armand Colin, París, 1952.

[37] Carta a George Sand del 29 de abril de 1871, en G. Flaubert, *Correspondance*, t. XIV, p. 68.

[38] Renan, *La réforme intelectuelle et morale*, *op. cit.*, t. I, p. 371.

La crítica al sufragio universal cataliza de igual manera, durante estos años de transición, todas las interrogantes sobre la democracia moderna: ¿cuál es el campo de la política (sometido al reinado de la mayoría) en relación con el de la administración (donde reinan las capacidades)? ¿Cómo conciliar liberalismo y democracia, y eliminar la amenaza del cesarismo? En un artículo muy penetrante publicado en *Le Correspondant*, Dupont-White resume claramente el sentido de estas interrogantes liberales. "Un vicio terrible de la democracia —escribe— es el de parecerse a la teocracia. La democracia cree en sí misma, es decir en la mayoría, al igual que la teocracia cree en su Dios [...]. Es necesario que la mayoría esté de un lado y el gobierno del otro; esta división es tan capital como la de lo espiritual y lo temporal."[39] Detrás de la cuestión del sufragio viene igualmente la de la organización de los poderes y el papel de las comunas como estructuras naturales de la vida colectiva. Se reprocha entonces al sufragio el engendrar una relación demasiado abstracta con la política, atrayéndola casi naturalmente hacia la sola gestión del Estado, y se buscan formas diferenciadas de participación.

La cuestión del sufragio universal está entonces, de alguna manera, *sobreinvestida* en ese periodo. A partir de este hecho adquiere su centralidad. Todo ocurre en 1870 como si un siglo de cuestionamientos sobre la democracia francesa se cruzara y se simplificara, dando a los debates sobre el sufragio un carácter apasionado, paradójicamente mucho más encendido en 1871-1872 de lo que era en 1847-1848, o incluso bajo la Restauración.

En 1871, el sufragio universal sigue siendo, por otra parte, una institución nueva y aún no ha adquirido su verdadera independencia. De 1848 a 1851, apenas ha librado sus primeras batallas. Las elecciones de 1848, y sobre todo las de 1849, habían expresado negaciones y ansiedades, más que opciones positivas. Bajo el Segundo Imperio, era innegable que ya se había logrado un cierto aprendizaje. Pero las elecciones seguían siendo ampliamente controladas por la Administración, que designaba candidatos oficiales. El sufragio universal sólo había existido enmarcado y canalizado; no había sido verdaderamente amo de sí mismo.[40] El corsé en

[39] Dupont-White, "Le suffrage universel" (primer artículo), *Le Correspondant*, 10 de marzo de 1872, p. 871.

[40] Véase J. Rohr, "La candidature officielle sous le Second Empire (1852-1870)", memoria de DES de ciencias políticas, Facultad de Derecho y de Ciencias Económicas, París, octubre de 1963 (se puede consultar en la biblioteca de Cujas).

el que estaba apresado sólo se había distendido ligeramente en 1863.[41] Ciertamente, a partir de esta fecha, la vida política había cambiado de naturaleza. De nuevo se sentía que las elecciones podrían volver a adquirir un sentido,[42] pero todo seguía siendo frágil y vago. Sin embargo, en 1871 ya no es igual. El sufragio universal queda, de ahí en adelante, verdaderamente librado a sí mismo. Se abre entonces prácticamente una nueva era, aunque nada cambia en teoría. Muchos liberales y conservadores percibieron esta novedad como una amenaza, exagerando su carácter y al mismo tiempo dramatizando lo que estaba en juego en este periodo. Es cierto que Francia se encontraba entonces más adelantada que otras naciones. En 1871, el sufragio universal está aún lejos de ser institucionalizado en Europa. Italia sólo cuenta en esa época con 500 000 electores y el segundo Reform Bill inglés de 1867 —que hace aumentar el número de electores de 800 000 a 2 500 000— se consideró del otro lado del canal de la Mancha como un verdadero salto a lo desconocido. Es verdad que en Alemania se ha introducido el sufragio universal masculino, pero éste sólo funciona en el nivel del imperio, permaneciendo restringido para las elecciones en los estados. Incluso en Estados Unidos subsisten muchas restricciones de hecho en numerosos estados, trátese ya de condiciones censitarias o de pruebas de alfabetización.

Tras la caída del Segundo Imperio, el sufragio universal vuelve a encontrar una dimensión enigmática. El carácter inesperado de los resultados electorales contribuye a hacer de ellos una fuerza de sorpresa. El 8 de febrero de 1871, el país elige una Asamblea poblada de legitimistas,

[41] Véanse por ejemplo las reflexiones de Louis de Carné en "Le suffrage universel et la dictadure". "Para nosotros —escribe— la experiencia apenas comienza [...]. De 1848 a 1863, el sufragio universal funcionó en condiciones excepcionales que no pudieron dejar de modificar su verdadera fisonomía" (*Le Correspondant*, 25 de julio de 1865, p. 697).

[42] De ahí todo un primer florecimiento de folletos o de artículos sobre el sufragio. Su tono es de interrogante y de medida. Es la perplejidad la que domina. Además del artículo de Louis de Carné, "Le suffrage universel et la dictadure", véanse, igualmente en *Le Correspondant*, "La diplomatie du suffrage universel" (25 de enero de 1863) y "Les candidatures officielles: leurs dangers" (10 de abril de 1868), por Albert de Broglie, así como dos artículos de L. de Gaillard: "La candidature officielle en France" (25 de diciembre de 1863) y "Le suffrage universel et les partis" (25 de julio de 1869). En *La Revue des Deux Mondes*, cinco artículos son particularmente interesantes: "Les élections de 1863", por Charles de Rémusat (15 de julio de 1863); "Les lois et les mœurs électorales en France", por A. Lefèvre-Pontalis (1 de diciembre de 1863); "Du suffrage universel, à propos d'un livre de M. Stuart-Mill", por el duque de Ayen (1 de julio de 1863); "La democratie et le suffrage universel", por E. Duvergier de Hauranne (1 y 15 de abril de 1868); "Le suffrage universel dans l'avenir et le droit de representation des minorités", por F. Aubry-Vitet (15 de mayo de 1870).

llevando de nuevo a los escaños de la nueva Cámara a más representantes de las grandes familias de los que nunca tuvo la monarquía de Julio; pero desde el verano de 1871, las elecciones parciales invierten esta tendencia y en 50 departamentos se aplasta a estos notables bajo el peso de los votos republicanos. En los medios liberales y legitimistas, el miedo a lo desconocido vence cualquier otra consideración. No es tanto un voto de clase o un voto político lo que se teme, como un resultado imprevisible. "Tenemos frente a nosotros algo inaudito y soberano —escribe Dupont-White en 1872. ¿Podemos prever los efectos de una fuerza ignorada aún por ella misma, que tiene tal curso ante sí, y recuerdos, rencores de tan largo aliento?"[43] De 1871 a 1874, las sorpresas que reservan ciertas elecciones parciales no hacen sino reforzar esta percepción del sufragio universal como una fuerza misteriosa e incontrolable, verdadera esfinge de los tiempos modernos. Este es el caso, particularmente, de la primavera de 1874. El cronista de *Le Correspondant* da entonces libre curso a su morosidad, en términos que representan el estado de ánimo dominante en los medios conservadores.

> El sufragio universal —escribe— es una fuerza extrañamente misteriosa, cuyos actos, a ojos incluso de los más sagaces, son menos oscuros que las voluntades [...]. Se hacen conjeturas para adivinar los secretos de su preferencia; se quiere obtener de esta incertidumbre enseñanzas precisas y seguras; se pretende, entre tantas causas variables, entre tantas apariencias cambiantes o pretextos ilusorios, descubrir la ley que regía el acontecimiento; se abusa de las cifras, se les da un nuevo valor; se indican los medios infalibles que hubo que emplear o que conviene reservar para el futuro: no son, a juicio de los partidos, sino comentarios ingeniosos, errores complacientes, remordimientos inútiles, consuelos vanos o reproches violentos. ¿Y qué se sabe exactamente, en medio de todas estas dudas y estas contradicciones? ¿Qué se sabe con toda certeza de la doble elección del 1 de marzo, si no es que el sufragio universal ha engañado ahí dos veces la previsión del público?[44]

Se teme en primer lugar a la *incertidumbre*, que parece entonces indisociable del régimen democrático. En cierta manera, ésta parece casi más amenazante en su esencia que por los resultados a los que pueda conducir. Esa misma primavera, la elección sorpresiva en Nièvre del barón de Bourgoing, un antiguo caballerizo del emperador, cristaliza estas apren-

[43] Dupont-White, "Le suffrage universel" (primer artículo), *Le Correspondant*, 10 de marzo de 1872, p. 857.

[44] A. Boucher, "Quinzaine politique", *Le Correspondant* del 10 de marzo de 1874.

siones, y el vuelco que ella implica de la población rural hace temblar tanto a los conservadores como a los republicanos.

Esta percepción del carácter enigmático del sufragio universal encuentra su prolongación en el lenguaje. En muchos casos, se utiliza como sustantivo. "El sufragio universal ha hablado", "el sufragio fue pronunciado", "el sufragio ha resurgido", "el sufragio ha vuelto a llamar": estas expresiones se encuentran frecuentemente en los comentarios electorales del periodo. Como si la palabra "sufragio universal" no designara tanto un procedimiento como una fuerza viva, casi una persona anónima. En la literatura republicana, "sufragio universal" se emplea incluso a menudo como sinónimo de "pueblo" (esto es en particular muy impresionante en el lenguaje de Gambetta). La asimilación del sufragio universal a una figura enmascarada y soberana a la vez[45] remite al universalismo abstracto de la cultura política francesa. El sufragio aparece como una figura indefinible e inaprehensible. No existe nada semejante en Inglaterra o en Alemania, donde siempre se siente la presencia de las clases y los intereses en el procedimiento electoral.

En aquellos años encuentra su razón de ser el desarrollo de un esfuerzo de conocimiento estadístico aplicado a la materia electoral. Para disminuir la incertidumbre del sufragio y dar forma a sus movimientos, muy pronto se buscó en Francia desarrollar la estadística electoral.[46] De ella se esperaba que pudiera compensar, en el orden del conocimiento, la opacidad engendrada por el universalismo abstracto de la cultura política francesa, y así reducir la fuerza misteriosa del sufragio. Los primeros trabajos de esta clase se publican bajo el Segundo Imperio, cuando los republicanos buscan entender su dificultad para abrir una vía electoral. Así, F. Herold publica en *Le Siècle* del 7 de diciembre de 1863 un estudio para analizar la contradicción entre el voto de las ciudades y el del campo.[47] A comienzos de la década de 1870, algunos periódicos trataban de

[45] Véase L. de Gaillard, "Le suffrage universel et les partis", *Le Correspondant* del 25 de julio de 1869: "Sociedad, gobierno y partidos, a nadie le gusta verse al alcance de un juez anónimo, todopoderoso, irresponsable y transitorio. Se quiere creer y no se deja de repetir que ese juez es el país, pero en el fondo, cada uno se dice que su verdadero nombre es el de desconocido."

[46] El término de "estadística electoral" parece haber sido empleado por primera vez en 1848 (véase A.-J. Tudesq, *L'élection présidentielle de Louis-Napoléon Bonaparte*, *op. cit.*, que señala un artículo aparecido bajo este título el 17 de diciembre de 1848 en *Le Mémorial Bordelais*).

[47] Retomado en F. Herold, *Le vote des villes, étude de statistique électorale*, París, 1864. Tras hacer notar que el voto contra los candidatos oficiales era importante sobre todo en las ciudades de más de 40 000 habitantes, el autor señala que "mientras más libre y claro es el sufragio universal, los resultados electorales son más favorables a la democracia liberal" (p. 16).

objetivar el debate sobre el sufragio universal. En enero de 1874, Anatole Dunoyer publica un ensayo de "Statistique du suffrage universel" en *La Revue Politique et Littéraire*.[48] "Sepamos quiénes somos y qué somos", se fija como objetivo. En el mismo año, el economista Léonce de Laverge, un hombre de centro-derecha, anima una discusión en la Sociedad de Economía Política sobre el sufragio universal y la propiedad, esbozando una sociología económica del electorado.[49] Se trata así de situar a las clases detrás del número; se intentan captar las regularidades detrás de la elección de los diferentes partidos.[50] Será necesario ese trabajo de análisis para que el sufragio produzca plenamente sus efectos integradores, restituyendo al ritual político su densidad sociológica.

EL CATÁLOGO DE LAS NOSTALGIAS

Las elecciones para la Asamblea Nacional del 8 de febrero de 1871 fueron organizadas sobre la base de la ley electoral del 15 de marzo de 1849: sufragio universal masculino para los adultos de 21 años, escrutinio de lista departamental con voto en la cabecera de distrito. Se quiso romper con la práctica del escrutinio uninominal de distrito del Segundo Imperio, que seguía estando ligado, en la memoria, a la práctica de las candidaturas oficiales. El gobierno provisional juzgó así imposible un retorno a la ley electoral del 30 de mayo de 1850. Los republicanos quedaron satisfechos con esta situación: el sufragio universal se encontraba confirmado y el escrutinio de lista era, a sus ojos, la condición para un voto político libre de la influencia de los notables locales. Aun cuando el decreto de convocatoria del 29 de enero de 1871 tiene, en esencia, un carácter provisional, los republicanos no tienen prisa entonces en legislar sobre la cuestión electoral.[51] Sin embargo, en el marco de la preparación de las

[48] *La Revue Politique et Littéraire* (La "Revue Bleue") del 3 de enero de 1874, pp. 641-643.

[49] Véase la carta de Leonce de Lavergne publicada en el otoño de 1874 en *Le Journal des Économistes* y reproducida en *Le Temps* del 4 de diciembre de 1874.

[50] Los intentos de "estadística electoral" de este periodo siguen siendo aún muy toscos. Habrá que esperar a Henri Avenel, *Comment vote la France. Dix-huit ans de suffrage universel (1876-1893)*, París, 1894, para que esta estadística electoral progrese significativamente. Éste es verdaderamente el texto fundador de la sociología electoral.

[51] La "Semaine politique" de *La Revue Politique et Littéraire* del 16 de mayo de 1874 resume claramente el punto de vista republicano: "Estamos en una república, deseamos permanecer en ella; la ley electoral actual, si es necesaria, nos bastaría perfectamente [...]. La izquierda pidió la ley sobre la transmisión de poderes y la ley sobre la Segunda Cámara. En cuanto a la ley electoral, no demanda nada; la acepta, la padece, pero en su día y su hora, cuando todo el resto esté reglamentado" (pp. 1077-1078).

leyes constitucionales, que constituyen para los republicanos el problema esencial, Dufaure —un hombre de centro-izquierda cercano a Thiers— presenta el 19 de mayo de 1873 un proyecto de ley electoral política. Sin volver a cuestionar el principio del sufragio universal, ni tocar el requerimiento de la edad de 21 años, prevé algunas restricciones que conducen a una especie de término medio entre la ley del 15 de marzo de 1849 y la del 30 de mayo de 1850: condición de domicilio extendida a dos años, ampliación de los casos de incapacidad y privación del derecho electoral.[52] Estas propuestas le parecen demasiado avanzadas a la mayoría de la Asamblea, y Thiers debe retirarse el 24 de mayo. Para los liberales de derecha y los legitimistas, la cuestión electoral es la clave de todo. La elección en París de Barodet, un republicano radical apoyado por Gambetta, el 28 de abril de 1873, confirma sus aprensiones. Que un radical desconocido pueda ser elegido con 45 000 votos de ventaja sobre Remusat, apoyado sin embargo por republicanos como Littré, cimbra profundamente a la derecha. En esta ocasión, la derecha y la centro-derecha se radicalizan, y el sufragio universal se encuentra entre los primeros acusados. Parece que se ha regresado a la primavera de 1850. No se trata más que de buscar "reprimir la democracia", "contener a la mayoría", "conjurar el peligro social". Las perplejidades filosóficas y el temor al cesarismo se duplican así en la primavera de 1873, a raíz de una verdadera histeria política. ¿Pero cómo conjurar las amenazas que, se afirma, son tan apremiantes? La derecha se encuentra en una posición delicada. La perspectiva de la fusión monárquica sigue efectivamente abierta aún, y es entonces importante poner al día toda discusión de orden constitucional. Debatir sobre la Segunda Cámara o sobre la organización de los poderes públicos parece prematuro en tanto no se zanje la cuestión del régimen. Casi de manera mecánica, la legislación electoral no adquiere sino más importancia. El cronista político de *La Revue des Deux Mondes* escribe así, tras la caída de Thiers: "Si desean hacer una obra real y esencialmente conservadora, que se pongan a elaborar una ley electoral."[53]

[52] Además de las restricciones usuales que conciernen a la incapacidad de quienes están en quiebra y de los condenados, el proyecto de Dufaure negaba el derecho al sufragio a los individuos admitidos en los hospicios, hospitales u otros establecimientos de asistencia pública, así como a los individuos condenados por vagabundeo y mendicidad.

[53] Charles de Mazade, "Chronique politique" del 4 de junio de 1873, *La Revue des Deux Mondes*, 1873, t. IV, p. 962.

Una nueva comisión de examen de las leyes constitucionales, llamada Comisión de los Treinta, es elegida por la Asamblea el 4 de diciembre de 1873. Está dominada por los legitimistas, y se consagra prioritariamente a la discusión de una ley electoral política.[54] ¿Su finalidad? Se trata abiertamente de "reaccionar contra la ley de la mayoría", como dice de manera explícita Batbie, relator de la comisión.[55] Está en la misma longitud de onda que el duque de Broglie, que había dejado caer, con su manera elegante y desdeñosa: "El sufragio universal carece de sentido de la vista; sólo tiene sentido del tacto."[56] Pero ¿cómo depurar este sufragio universal que tanto se teme y alejar a estos "nómadas", estos "incapaces" y estos "malhechores" que se cree ver merodear alrededor de las urnas? ¿Hay que retornar a una forma de sufragio censitario? Muchos conservadores lo piensan, en el fondo, pero ninguno se atreve a decirlo en voz alta.[57] Se percibe cuán explosiva sería una marcha atrás demasiado brutal, pero también en el fondo se duda. Las reflexiones de los miembros de base de la Comisión de los Treinta, durante las primeras sesiones, son sobre este punto tanto más interesantes, en cuanto que se formulan con la libertad de tono que ese marco autoriza.

> Sería peligroso —dice así Tallon, uno de ellos— atentar contra el sufragio universal que ha entrado a nuestras costumbres. El país se adhiere a él. Al mutilarlo, se despertarían pasiones y nos atraeríamos crueles decepciones. Fundarlo sobre las capacidades y la fortuna es un falso sistema. La capacidad es difícil de establecer. Aunque reside en el sentido común y en la razón, vemos personas iletradas que

[54] La "comisión relativa al examen de las leyes constitucionales", llamada Comisión de los Treinta, fue elegida por la Asamblea el 4 de diciembre de 1873. Los trabajos de esta comisión constituyen una fuente fundamental para la historia política de los comienzos de la Tercera República. Las transcripciones de las reuniones de esta comisión han sido conservadas en los Archivos Nacionales bajo tres registros (C* II 611-612-613), que no han sido nunca objeto de un estudio sistemático (reuniones de diciembre de 1873 a mayo de 1875).

[55] Las intervenciones de las primeras sesiones de la comisión constituyen un verdadero florilegio de críticas dirigidas por los conservadores al sufragio universal. Éstas se expresan con mayor franqueza en tanto que las deliberaciones son normalmente secretas. Combier considera "un funesto regalo el sufragio universal que contiene en su seno tantos elementos que fácilmente excitan o seducen"; Chesnelong denuncia a "la mayoría opresora"; Taillhant opina que "el sufragio universal no ha sido sino un peligro y una mentira"; Cézanne fija como finalidad "derrocar a la tiranía de la mayoría"; Lucien Brun señala que "el sufragio universal es un hecho de una igualdad tan brutal que constituye una desigualdad flagrante".

[56] Citado por G. Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, París, s.f., t. II, p. 467.

[57] El primer presidente, Gilardin, que publica en *La Gazette des Tribunaux* dos artículos que causarán sensación (29 y 30 de diciembre de 1873), es una de las únicas personas que reclaman públicamente el retorno a un sistema censitario.

> los poseen en mayor medida que algunos bachilleres. Sería peligroso basarlo en los diplomas; todos los ambiciosos y los desclasados están por lo general provistos de ellos. En cuanto a la fortuna, ésta no es la representación exacta de los intereses.[58]

Ya se percibe que hay algo irreversible en las formas que puede adquirir la democracia francesa.

> El derecho al sufragio es una función, no es un derecho absoluto —explica así Grivart. Pero no se le puede mutilar, ni suprimir; sólo se puede organizar. Si la Asamblea lo modificara en su esencia, levantaría una temible resistencia en el país. La institución del sufragio universal es sin duda una desgracia, pero existe desde hace veinte años. Ha echado profundas raíces en el país [...]. El sufragio restringido no ofrecería quizá más garantías. Es entonces necesario conservar el sufragio universal, pero hay que corregirlo, temperarlo y darle un contrapeso.[59]

¿Cómo "arreglar" entonces el sufragio universal sin negarlo? El margen de maniobra es estrecho. A veces se contentan sólo con jugar con las palabras. Algunos hablan de un "sufragio universal que ya no ultraje a la razón"[60], y los legitimistas han tomado la costumbre de escudarse tras la noción un poco sibilina de un "sufragio universal practicado honestamente".[61] Para corregir el sufragio universal y mejorarlo, la minoría liberal de la Comisión calcula que bastan las garantías de la edad y el domicilio, al no parecer ya eficaces las de capacidad y fortuna. Pero la mayoría legitimista encuentra estas precauciones insuficientes. Desea inscribir el sufragio en una filosofía de la representación de los intereses y ve en la restauración de un sufragio en segundo grado la corrección necesaria al sufragio universal.

Durante el invierno de 1873-1874, la Comisión de los Treinta procede a una verdadera revisión de todas las técnicas electorales imaginables. ¿El sufragio en segundo grado? Antoine Lefèvre-Pontalis defiende vigorosamente esta idea en la Comisión. Los dos grados permiten canalizar el su-

[58] Cuarta sesión, 17 de diciembre de 1873 (las intervenciones en la Comisión de los Treinta se citan aquí a partir de las trascripciones manuscritas).

[59] Séptima sesión, 24 de diciembre de 1873.

[60] La expresión es de J. Foulon-Ménard, *Fonctions de l'État. Quelles sont leurs limites? Quelle est leur nature? dans la société moderne*, Nantes, 1871. El autor publica como anexo un proyecto de ley —"Sufragio universal que ya no ultraje a la razón"—, proponiendo un voto en segundo grado y la instauración de un voto plural. Renan citará la obra con muchos elogios.

[61] La expresión la emplea en su *Manifeste* el conde de Chambord del 5 de julio de 1871. Ésta regresa incesantemente en boca de los miembros de la Comisión de los Treinta.

fragio y dirigir el Cuerpo electoral sin constreñirlo formalmente. Ya varias obras publicadas en 1871-1872 habían ponderado los méritos de esta fórmula: *Du suffrage universel et de la manière de voter* (1872), de Hippolyte Taine; *Du suffrage universel et de son application d'après un mode nouveau* (1871), de Joseph Guadet; *Fonctions de l'État* (1871), de Joseph Fulon-Ménard; *Essai sur l'organisation du suffrage universel en France* (1872), del marqués de Castellane. Los argumentos de los partidarios del voto indirecto no varían. La masa de los electores, dicen, es aún ignorante, incapaz de apreciar el valor de los candidatos; pero esta masa está completamente en condiciones de distinguir a los hombres más inteligentes y más capaces, los cuales compondrán un Cuerpo electoral ilustrado. No se sale del teorema de Montesquieu, vuelto a formular elegantemente por Tocqueville a mediados del siglo. Y son siempre las mismas metáforas de la filtración y la depuración las que se emplean para ponderar los méritos del sufragio en segundo grado. Pero 25 años de experiencia del sufragio universal directo proporcionan también nuevos argumentos.

> En pro de la sinceridad y el respeto a la elección —señala Lefèvre-Pontalis—, hay que alejar y excluir lo más posible a la mayoría. Sobre todo, hay que prevenir los arrebatos de las reuniones electorales en los que la multitud se deja arrastrar por discursos a menudo vacíos de sentido. Hoy en día, el sufragio universal está falsificado: son los delegados quienes se abrogan el derecho de dirigir las elecciones. Fuera de ellos, no podría hacerlo sino el gobierno, y no queremos retornar a los abusos de la candidatura oficial.[62]

Estos rápidos señalamientos llaman la atención. Sugieren, en efecto, un embrión de reflexión sociológica sobre la organización de la democracia. En estos comienzos de la década de 1870, algunos adversarios del sufragio universal directo son orillados a desarrollar una reflexión completamente original para los efectos de su demostración. Para defender el voto indirecto, tratan de demostrar que en 25 años no ha habido nunca sufragio directo "puro" y que procedimientos formales (el sistema de las candidaturas oficiales bajo el Segundo Imperio) o informales (los comités electorales) han organizado siempre de hecho las candidaturas y constituido un escalón intermedio entre el elegido y el elector. En esta perspectiva, el sufragio en segundo grado es un instrumento de moralización, autonomización e incluso democratización de las opciones electorales. Ofrece una alternativa al encuadramiento de la vida política por

[62] Sesión vigésima primera, 2 de febrero de 1874.

los partidos o el gobierno: sus partidarios estiman que es un medio equitativo y transparente para depurar a la mayoría. Señalaremos de manera significativa que otros miembros de la Comisión de los Treinta, Pradié y el vizconde de Meaux, sugerían como posible sustituto del voto indirecto la formación legal de comités preparatorios de las elecciones. Compuestos de notables y de propietarios, estos comités habrían tenido por función registrar las candidaturas, escuchar su profesión de fe, organizar los debates, formular recomendaciones y velar por la sinceridad de las elecciones.[63]

Esta modernización de la argumentación a favor del sufragio en segundo grado no debe engañarnos, sin embargo. Es periférica dentro de la visión de los legitimistas de la Comisión. El sufragio indirecto sigue estando inscrito en una visión nostálgica de las relaciones entre el buen pueblo y sus elites naturales. "Cuando la fábrica, el castillo, el presbiterio, hayan cumplido con su deber —dice uno de ellos—, el campesino, el obrero, la mayoría en una palabra, seguirá y los imitará."[64] El mundo legitimista sigue aún enganchado a esta imagen paternalista del dueño del castillo y no comprende la democracia política moderna sino como una actualización y una prolongación de las relaciones sociales tradicionales. En esta sensibilidad se encuentra toda una tradición folclorista de derecha que busca revivir las costumbres de un pueblo llano arraigado a su parcela, fiel a sus viejas tradiciones, deferente hacia sus amos, quienes aceptan a cambio comportarse como guías y bienhechores. Esta visión sociológica del sufragio indirecto distingue además lógicamente las elecciones locales de las elecciones políticas. Si bien las segundas son necesariamente de segundo grado, muchos conciben que las primeras se podrían efectuar directamente, estando en ese caso el elector cerca de sus intereses, al tener un conocimiento personal de las personas a elegir. Para los legitimistas, ya se ha dicho, el voto en segundo grado está ligado a una visión arcaica de la relación entre el pueblo y los notables. De ahí el equívoco, tanto en 1871 como ya había ocurrido en 1817, en su aceptación del sufragio universal. Cuando el conde de Chambord se refiere en su *Manifeste* del 5 de julio de 1871 al "sufragio universal honestamente practicado", no se adhiere de ninguna manera a Gambetta. En un texto dirigido a sus electores, Gabriel de Belcastel, un legitimista miembro de

[63] Véanse las sugerencias del vizconde de Meaux formuladas en la sexta sesión, el 22 de diciembre de 1873.

[64] Waddington, séptima sesión, 24 de diciembre de 1873.

la Comisión de los Treinta, escribe: "En el manifiesto del 'rey', la expresión de sufragio universal debe ser entendida en un sentido que aleje los peligros."[65] Para alejar estos "peligros", los legitimistas de la década de 1870 buscan mayoritariamente corregir el sufragio universal desde la perspectiva de una representación de los intereses.

El sufragio universal, opinan estos señores, es una fuerza amenazante porque es ciega, indeterminada. A lo que se teme es a la suma mecánica de los individuos, a la mezcla informe de las opiniones y las voluntades, que se ve como portadora de tiranía y sujeta a todas las manipulaciones. La idea de descentralización marcha por esta razón viento en popa a comienzos de la década de 1870. Por otra parte, una comisión de reforma en ese terreno, presidida por Odilon Barrot, había sido establecida desde la primavera de 1870.[66] Se piensa que descentralizar permitirá construir verdaderas comunidades, alejando así el espectro de la masa indiferenciada, construyendo la nación de manera orgánica para formar algo que no sea ese "montón de arena" denunciado por Renan,[67] o esta "especie de papilla gelatinosa" vomitada por Gobineau.[68] Se desea exorcizar a los mismos espectros reorganizando el derecho al sufragio. La finalidad —explican los Treinta— es "controlar las fuerzas sociales", "organizar la representación de los intereses sociales". ¿Cómo? Estableciendo de entrada un sistema de voto llamado "plural", para dar una densidad cualitativa a la boleta de votación. Combier y Belcastel desean, por ejemplo, atribuir votos suplementarios a los hombres casados y padres de familia. El marqués de Andelarre encuentra la liga con la vieja idea de la ley del doble voto al sugerir que se otorguen votos adicionales en proporción a la contribución predial. Otros, finalmente, proponen dar votos específicos a los titulares de ciertas profesiones o ciertos diplomas. El voto plural —algunos hablan también de voto "compuesto" o de voto "numérico"[69]— autoriza a cada elector a depositar tantas boletas como tenga sufragios inscritos en su cartilla. Así, en la misma casa, el doméstico soltero expresaría un solo sufragio, mientras que el amo casado, padre de familia, doctor en medicina y contribuyente tendría hasta diez votos.[70]

[65] G. de Belcastel, *À mes électeurs. Cinq ans de vie politique, votes principaux, proposition, lettres et discours*, Tolosa, 1876, p. 35.

[66] Véase B. Basdevant-Gaudemet, *La Commission de Décentralisation de 1870*, PUF, París, 1973.

[67] "Un montón de arena no es una nación; ahora bien, el sufragio universal sólo admite el montón de arena, sin cohesión ni relaciones fijas entre los átomos" (Carta a Berthelot del 26 de febrero de 1871).

[68] A. de Gobineau, *La Troisième République française et ce qu'elle vaut*, París, 1907, p. 108.

[69] Véase J.-B. Lachaume, el título de cuya obra es todo un programa: *Le suffrage universel rationalisé ou suffrage universel transformé en suffrage censitaire, san cesser d'être universel, autrement dit suffrage composite*, París, 1867 (reed. Mâcon, 1878). "El voto numérico es el remedio supremo", escribe por su parte Édouard Petit. "No priva a nadie del derecho a votar, y eleva las inteligencias" (É. Petit, *Quelques mots sur la pratique du suffrage universel*, París, 1873, pp. 7 y 8).

Al lado de este voto plural, se desea también establecer un sistema de representación de los intereses para conjurar a la mayoría. La idea está en el aire y seduce en los círculos que rebasan ampliamente los del legitimismo, encontrando incluso, según el *Manifeste des Soixante*, un sólido eco en los medios obreros. Fustel de Coulanges, el historiador de *La cité antique* desarrolla también esta tesis.

> No hay suficiente unidad en la población francesa para que se pueda exigir que tenga los mismos diputados y la misma opinión —explica. La sociedad moderna está compuesta de elementos muy complejos. No somos un pueblo; somos diez o quince pueblos los que vivimos en el mismo territorio, que nos mezclamos, pero que diferimos en intereses, costumbres, manera de pensar e incluso en el lenguaje. ¿No es natural y justo que cada uno de nosotros elija a aquellos que deberán representar nuestros intereses y apoyar nuestros derechos en la asamblea común [...]? La fuente del mal no es el sufragio universal; porque el sufragio restringido, que se ha intentado varias veces, no ha demostrado una mayor inteligencia política. El mal estriba en que nos preocupamos en exceso por teorías puras y abstracciones, y que, restringido o universal, el sufragio se extravía siempre del lado de las quimeras. El remedio consiste en llevarlo de vuelta al lado de los intereses.[71]

Para hacer contrapeso a la mayoría y representar los intereses, algunos piensan sobre todo en el establecimiento de una segunda cámara. Es el punto de vista de los liberales o de republicanos conservadores. Étienne Vacherot, autor de *La démocratie*, que representa con Laboulaye el ala izquierda de la Comisión de los Treinta, señala: "Todos queremos la constitución de una segunda cámara. Es ahí donde hay que aplicar el correctivo al sufragio universal y la representación de los intereses y de los elementos conservadores de la sociedad."[72] Pero los legitimistas quieren ir más lejos y desean que la propia Cámara de Diputados sea elegida sobre la base de los intereses y las profesiones. Muchos se refieren, por

[70] Este sistema de voto plural funcionó en un momento en Bélgica; véase E. Villey, *Législation électorale comparée des principaux pays d'Europe*, París, 1900, pp. 95-99.

[71] Carta de 1871 al director de *La Revue des Deux Mondes*, publicada en Fr. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, PUF, París, 1988, pp. 276 y 280.

[72] Cuarta sesión. 12 de diciembre de 1873.

ejemplo, directamente a la ley prusiana que se encuentra entonces en vigor y proponen dividir, en el nivel de la comuna, a los electores en tres categorías, de las que cada una corresponde a un tercio del contingente de las contribuciones directas de distribución. El primer tercio, compuesto por los contribuyentes mayores, no tendría así más que un pequeño número de electores, pero tendría el mismo número de representantes que el último tercio, compuesto por toda la masa de pequeños contribuyentes, e incluso por aquellos que no pagan nada. Una masa de proyectos sugiere las variantes profesionales de esta representación de clase. En *Du suffrage universel et de son application d'après un mode nouveau* (1871), Guadet propone dividir a la población en cinco clases que tengan un mismo número de representantes: los propietarios, los agricultores, los industriales y comerciantes, los obreros, las profesiones liberales y los funcionarios y empleados civiles. Por su parte, el marqués de Franclieu propone en *Le vote universel honnêtement pratiqué*[73] tres representaciones especiales para los intereses (industria, comercio, mano de obra) y dos para la ciencia (religiosa y profana).

Sufragio en dos grados, voto plural, representación de los intereses: todos los modos de enmarcar el sufragio universal que se presentan a la Comisión de los Treinta componen un verdadero repertorio de las nostalgias políticas francesas. Los legitimistas vivían en pleno sueño. Los liberales de *La Revue des Deux Mondes* no dejan de burlarse. La revista señala, desde su primera entrega de 1874: "Legisladores que probablemente disponen de tiempo libre, abren en Versalles una academia en la que, con el pretexto de leyes orgánicas, se dedican al estudio de todas las teorías conocidas y desconocidas del derecho constitucional."[74] "La Comisión es evidentemente juguete de una ilusión —se lee ahí un mes más tarde—; se confunde, no fue creada para dedicarse a estos estudios de fantasía."[75] Seis meses más tarde, estos mismos hombres votarán sin embargo una ley que establecerá un sufragio universal sin restricciones. ¿Cómo comprender este cambio brusco? La victoria del sufragio universal no procede sólo de una conquista: aparece en muchos sentidos como el producto de una resignación, el desplome de una resistencia; es resultado más de una renuncia que de un combate.

[73] Tarbes, 1874. Franclieu será el primer orador de oposición en la discusión final de la ley electoral política (noviembre de 1875).

[74] "Chronique de la quinzaine" del 31 de diciembre de 1873 (*La Revue des Deux Mondes*, 1874, t. I, p. 221).

[75] "Chronique de la quinzaine" del 15 de febrero de 1874, t. I, p. 951.

EL TIEMPO DE LA RESIGNACIÓN

En marzo de 1874, Léon Batbie presenta las conclusiones de la Comisión de los Treinta sobre el proyecto de ley electoral.[76] Todas las proposiciones que se han debatido durante varios meses han sido curiosamente desechadas. Ya no se trata del sufragio en segundo grado o de la representación de los intereses. El informe se limita a sugerir toda una serie de restricciones para la obtención de la calidad de elector —límite de edad fijado en 25 años, permanencia en un domicilio fijo de tres años (seis meses para las personas nacidas en la comuna), acompañada de un comprobante relativamente constrictivo— y condiciones bastante estrictas de elegibilidad (edad de 30 años, obligación de haber sido durante cinco años contribuyente en la comuna). Sustituye además el escrutinio de distrito por el escrutinio de lista. Se podía encontrar en el fondo el espíritu de la ley del 31 de mayo de 1850, y ya no había huella de una concepción verdaderamente alternativa del sufragio y la representación. ¿Cómo se operó este abandono de los principios tan caros a los legitimistas? Los términos en que Batbie se explica a este respecto en su informe son muy interesantes, ya que permiten entender la naturaleza del movimiento que condujo a la aceptación razonada del sufragio universal por una Asamblea conservadora. ¿El sufragio plural? "No son las dificultades prácticas las que hacen desecharlo [...]. Lo que nos detuvo fue que los efectos de esta innovación están lejos de ser seguros", explica.[77] ¿Los dos grados? "Es también la incertidumbre de los resultados la que nos ha decidido a no admitir como correctivos ni la elección en segundo grado, ni la inscripción en la lista de una de las cuatro contribuciones directas." ¿La fijación de un censo de elegilibilidad? "El censo de elegibilidad no haría sino imponer una dificultad a los candidatos, sin modificar el espíritu de la elección." ¿La representación de intereses al estilo prusiano? "No hay distinciones que hacer entre la grande y la mediana propiedad, ni entre la mediana y la pequeña. Su régimen es el mismo, en todos los niveles." ¿La incorporación de los contribuyentes mayores? "La mayoría de la Comisión tiene temor de que, en un Cuerpo electoral compuesto de elementos diversos, el antagonismo sea sistemático. Valdría lo

[76] Este informe está reproducido en los *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXX, 21 de febrero-28 de marzo de 1974, anexo núm. 2320, pp. 202-217.

[77] *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXX, p. 203. Todas las citas siguientes han sido extraídas de este mismo informe.

mismo restablecer el censo para todos los electores." ¿La fijación de un modesto censo, entonces? "La Comisión abandonó ese proyecto por temor a ofender el sentimiento más vivo y el más suspicaz entre nosotros, la igualdad [...]. La Comisión teme también que su espíritu no fuese ni lo bastante amplio, ni lo bastante seguro, para que hubiera una ventaja verdadera al sustituir por él el sufragio universal." Esta cascada de dudas y confesiones formuladas ingenuamente demuestra claramente cómo fue que las restricciones más fundamentales se dejaron de adoptar de manera únicamente negativa.

> Es ante todo un monumento a la ingenuidad —dirá *Le Temps* al comentar este informe. Era imposible acusar con mayor candor el singular estado de ánimo en el que había caído nuestro pretendido partido conservador [...]. De un extremo al otro de este trabajo, la preocupación constantemente visible y dominante del señor Batbie es excusar a la Comisión por no haberse atrevido a más. La Comisión propone algo parecido al restablecimiento de la ley del 31 de mayo, pidiendo perdón por no haberlo podido hacer mejor.[78]

Este informe de Batbie tiene la particularidad de no satisfacer a nadie. Los republicanos se indignan naturalmente por todo el arsenal de precauciones con que rodea la calidad de elector, los liberales siguen siendo escépticos con respecto a la eficacia de las medidas propuestas[79], y los elementos más conservadores de la Asamblea se sienten frustrados. Batbie era consciente de ello, además. Él señala en su conclusión: "No ignoramos que nuestro proyecto no dará satisfacción ni a aquellos que no admiten ninguna restricción al sufragio, ni a los que creían que era el momento propicio para modificar profundamente una institución introducida en nuestras leyes por un golpe revolucionario."[80] ¿Cómo interpretar entonces este informe? ¿Podemos decir, junto con De Broglie, que había mantenido el sufragio universal "con muy ligeras y razonables restricciones"?[81] ¿O habrá que ver ahí, al igual que Gambetta, una "empresa dirigida contra el sufragio universal"?[82] Las dos interpretaciones son posibles. Con respecto a la ley de 1849, e incluso en relación con las precauciones de la proposición Dufaure de 1873, el retroceso es ciertamente considerable. Pero no se regresa sin embargo a un sistema censitario, y las nostalgias legitimistas no fueron en el fondo tomadas en cuenta. El carácter equívoco del informe Batbie se debe a la idea misma de garantía sobre la que pretende basarse. El sentido práctico de ciertas restricciones es muy claro. Es el caso, por ejemplo, de la regla de los cinco años de inscripción en el registro de contribuciones de una comuna para ser elegible: ésta alude directamente a los periodistas y a los escritores políticos republicanos que se presentaban en zonas rurales o en ciudades medianas. ¿Pero la edad y el domicilio? Es un espectro y un fantasma que se quiere exorcizar, pero no designa a ninguna población precisa que se pudiera considerar peligrosa. A fin de cuentas, el arsenal de precauciones enunciado por Batbie tiene más por función exorcizar el malestar de la derecha que proponer verdaderas garantías. Aun si los liberales de *Le Temps* o de *La Revue des Deux Mondes* comienzan a entenderlo, la gran mayoría de los conservadores no lo ha llegado a hacer. Tiene todavía la necesidad de aferrarse a lo que imagina son ingeniosas combinaciones.[83] Pero, junto con el primer retroceso de la Asamblea de los Treinta, es sin embargo la confirmación del sufragio universal la que está ya en marcha. A medida que se derrumba la pertinencia de las restricciones, se descubre el hecho masivo de que no hay una tercera vía posible entre el ideal censitario y de capacidad auténtico, y la aceptación de la fórmula simple: un voto, un hombre. Los republicanos tratan de explicarlo a su modo cuando dicen que "no se hacen trampas con el sufragio universal", que hay que aceptarlo o rechazarlo en bloque.

Incluso si ya no tienen fundamentos intelectuales sólidos, las reticencias de los conservadores no se borran sin embargo inmediatamente. De hecho, nunca serán abiertamente desterradas por completo. Es sólo de manera *circunstancial* que el sufragio universal se consagra finalmente.

[78] *Le Temps* del 28 de marzo de 1874, p. 1.

[79] Véase la "Chronique de la quinzaine" del 30 de marzo de 1874 en *La Revue des Deux Mondes*, que señala: "Habría que estar en guardia: con este lujo de formalidades llevadas hasta la minucia, se actúa a veces de manera muy ciega; no se sabe a quién se elimina, se cree excluir sólo a los electores que serían peligrosos, y se excluye a aquellos a quienes se daría doble voto, si se pudiera" (1874, t. II, p. 481). Una buena introducción a la comprensión del enfoque liberal medio se puede encontrar también en los trabajos de la Conferencia Tocqueville, que estudia en varias ocasiones los proyectos de legislación electoral (en 1868, 1873, 1874).

[80] *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXX, p. 207.

[81] Albert de Broglie, citado el 31 de marzo de 1874 en *La République Française*.

[82] El 4 de junio de 1874, en la primera discusión en la Asamblea del proyecto de ley electoral política (*Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXI, p. 305).

[83] El marqués de Castellane será el único orador que los denuncie desde un punto de vista reaccionario: "En lugar de reaccionar contra el principio de la soberanía de la mayoría —dice—, la comisión ha tratado de acomodarse a él [...]. De ahí una serie de precauciones, útiles sin duda, pero que el público bien podría considerar fastidiosas. De ahí, también, una serie de pequeñas trampas, tendidas maliciosamente al sufragio universal, con la esperanza de que el ingenuo caerá en ellas sin darse cuenta" (discurso del 3 de junio de 1874, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXI, p. 269).

Para ello es necesaria la desviación por la discusión y el voto de una ley electoral municipal, en el verano de 1874. Es en esta ocasión que se opera el giro irreversible. Un primer informe se presenta el 21 de julio de 1873, y un informe complementario es presentado por Chabrol el 7 de marzo de 1874,[84] en el momento en que la Comisión de los Treinta termina por su parte sus trabajos. Al igual que Batbie, Chabrol quiere "corregir los defectos de la ley de la mayoría", "proteger las ideas conservadoras". Pero la Comisión de Descentralización, en la cual domina el punto de vista legitimista, es más consecuente. Lo que ésta presenta es una verdadera carta comunal, profundamente coherente. El proyecto de legislación electoral municipal que está asociado a ella no se limita a las medidas a medias adelantadas por la Comisión de los Treinta. Aunque admite el derecho de voto para todos, sin condición de censo, con una cláusula de domicilio (tres años y seis meses para las personas nacidas en la comuna) y de edad (25 años), toma sobre todo por su cuenta algunos puntos fundamentales de la visión antiindividualista del legitimismo: representación de intereses con la incorporación a los consejeros elegidos por los contribuyentes más importantes; representación de las minorías garantizada por un sistema de voto acumulado[85]; voto plural, con la institución de un doble voto para los electores casados.[86] La Comisión de Descentralización cree así establecer un sistema en ruptura filosófica con la ley de la mayoría. No se conforma con depurar o filtrar el sufragio, sino que se propone asentarlo sobre nuevas bases, haciendo un serio contrapeso al principio del voto individual y buscando hacer más complejas las formas de representación. Es por esta razón que la discusión de este proyecto en la Asamblea es particularmente interesante. Los republicanos sienten que la discusión será decisiva. "Nadie podría equivocarse —señala así *La République Française* del 3 de junio de 1874. Nunca, desde el 31 de mayo de 1850, ninguna asamblea francesa tuvo que pronunciarse sobre un tema tan grave y tan peligroso." La franqueza del proyecto radicaliza, en efecto, los términos del debate.

[84] El primer informe está reproducido en los *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XIX, anexo núm. 1913, pp. 143 y ss.; el informe complementario de Chabrol está reproducido en los *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXX, anexo núm. 2268, pp. 71 y ss. (Una segunda comisión de descentralización, conducida por Ernoul, había comenzado sus trabajos en 1871.)

[85] A este respecto, la Comisión se había referido a la legislación de Illinois.

[86] Pernolet, que fue uno de los propagandistas más ardientes de la representación proporcional, proponía incluso que los padres de familia que tuvieran más de dos hijos dispusieran de tres votos.

La cuestión del domicilio apenas se discute. Los republicanos admiten por su parte que, en las elecciones locales, aquellos que no han nacido en la comuna deben dar prueba de una inserción real, constatada por la inscripción en la lista de contribuciones desde un cierto periodo. Los legitimistas aceptan, por su lado, limitar a un año esta condición.[87] De la misma manera, se concede la reducción de 25 a 21 años de edad. Las disposiciones esenciales del proyecto de ley radican más allá, para Chabrol: consisten en las medidas que se proponen representar los intereses sociales (y por tanto superar el simple voto individualista). La incorporación de los contribuyentes mayores se encuentra por esta razón en el centro del sistema propuesto. Es a este respecto que se libra la batalla decisiva.

> El proyecto de la Comisión —argumentará Jules Ferry— es contrario a la noción misma sobre la que reposa el Estado moderno. El Estado moderno se basa por completo en la concepción del interés general, que hace que se plieguen a él todos los intereses particulares. He ahí lo que distingue al Estado moderno del Estado feudal [...]. Vuestro proyecto ha sido concebido fuera de esta noción esencial del derecho moderno; es, yo creo, el único ejemplo, desde hace ochenta años, de una concepción diferente.[88]

Ése es el fondo del problema. Pero algunos conservadores no están listos para distinguir las cosas de manera tan clara, incluso si no comparten la visión de Chabrol. Una enmienda presentada por Bardoux, un allegado a Léon Say y al duque de Broglie, les permite encontrar una salida cómoda. Al proponer retornar a la ley de 1837 que organizaba la intervención de los contribuyentes mayores, pero los limitaba a casos precisos de préstamos e impuestos extraordinarios,[89] Bardoux da pie a toda una parte de la derecha a reconocer un cierto peso a la propiedad sin com-

[87] La condición de domicilio fijada por la ley electoral municipal tiene como consecuencia paradójica hacer que, tras el voto de la ley electoral política del 30 de noviembre de 1875, el electorado municipal esté más restringido que el electorado político. Es la ley del 5 de abril de 1884 la que procederá a la unificación de las dos listas electorales. Las listas fijadas el 31 de marzo de 1884 tenían 10 062 425 electores municipales y 10 204 228 electores políticos, es decir que 141 803 electores no gozaban más que del derecho electoral político (indicación dada por L. Morgand, *La loi municipale, Commentaire de la loi du 5 avril 1884*, París, 1887-1888, t. I, p. 121).

[88] J. Ferry, discurso del 17 de junio de 1874, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXII, p. 250.

[89] La ley del 18 de julio de 1837 preveía que, en los casos de fusión o de separación de las comunas, de levantamiento de contribuciones extraordinarias y decisión de préstamos, los contribuyentes mayores eran llamados a deliberar con el consejo municipal, en número igual al de sus miembros en ejercicio.

prometerse en la perspectiva audaz de Chabrol. El relator, por otra parte, no se engaña, pues opina tras el voto de la enmienda que su proyecto ha sido alterado y se retira. "Las garantías ofrecidas a los intereses conservadores mediante la intervención de los mayores contribuyentes habían determinado por sí solas la mayoría de la Comisión para ampliar, en lo referente a las otras partes del proyecto, las libertades municipales", dice.[90] La minoría retoma el proyecto, y es entonces una ley de elección municipal muy abierta la que vota la derecha el 7 de julio de 1874. Los republicanos votan en contra, pero finalmente se tranquilizan. Desde el 3 de julio, tras el rechazo a los 25 años, *La République Française* aplaude señalando además: "El sufragio universal está salvado. Sigue siendo la ley fundamental de la sociedad francesa. *Se trata de una conquista definitiva.*"

A partir de ese momento, las proposiciones de la Comisión de los Treinta en materia de ley electoral política no pueden ya tener ningún sentido. La Comisión toma nota de ello y presenta su dimisión. El sufragio universal político queda así consagrado por preterición en el transcurso de la discusión sobre el electorado de las comunas. Un año más tarde, cuando se somete a la Asamblea un nuevo proyecto de ley electoral política,[91] el relator —el republicano Marcère— puede decir sin que se desaten reacciones: "El principio de la soberanía del pueblo y el principio del sufragio universal han alcanzado en este país el estado de dogma político."[92] El nuevo proyecto de ley que garantiza un derecho de voto sin restricciones es votado casi sin debate. La única discusión importante se refiere al modo de escrutinio. La derecha no libra ninguna batalla: sólo 85 diputados sobre 591 votantes se oponen. ¡Cuánto camino recorrido desde 1871! *La République Française* está exultante: "El sufragio universal, institución fundamental, ya no es atacado ni puesto a discusión [...]. Recordemos lo que se decía, lo que se escribía hace dos o tres años en nombre de la mayoría conservadora. Se le tenía rencor al sufragio universal, se atacaba la ley de la mayoría, se pensaba en llevarnos de vuelta a la re-

[90] 19 de junio de 1874, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXII, p. 278.

[91] Tras el retiro de Batbie, había sido nombrada una nueva Comisión de Leyes Constitucionales. Abarcando un número mucho más pequeño de legitimistas y habiendo integrado a numerosos republicanos en su seno (Ferry, Simon, Schérer, entre otros), la comisión concluyó sus trabajos con un informe que presentaron el 22 de julio de 1875 Ricard y Marcère. La discusión final en la Asamblea, que desemboca en el voto de la ley electoral política del 30 de noviembre, tiene lugar del 8 al 30 de noviembre de 1875.

[92] 8 de noviembre de 1875, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XLII, p. 38.

presentación de los intereses."[93] La derecha se resignó, aun cuando no se convirtió.

El recuerdo de las condiciones en que Luis Napoleón Bonaparte se había presentado como salvador del sufragio universal desempeñó un papel nada desdeñable en esta resignación. Cuando interviene ante la Comisión de los Treinta, Thiers causa sensación al reconocer que la ley del 31 de mayo de 1850 había sido un error.

> Tras las elecciones de los señores De Flotte y Eugène Sue —relata—, fuimos presas de un gran terror y yo fui uno de los autores más comprometidos en la preparación y la discusión de la ley del 31 de mayo. Tenía yo buena fe, y dije entonces una frase —"la vil multitud"— que levantó muchas tormentas y permaneció en la memoria de mis contemporáneos. El 2 de diciembre vino a enseñarme que habíamos colocado armas bien temibles en manos de un hombre que quería intentar grandes aventuras. Aquello me provocó grandes reflexiones. Existe siempre un peligro al poner armas en manos de quienes se puedan presentar frente al país anunciando que van a restablecer el sufragio universal.[94]

Muchos liberales de centro-derecha están de acuerdo con este análisis. Es por ello que, desde 1871, *Le Temps* y *La Revue des Deux Mondes* se habían mostrado relativamente prudentes. Compartiendo en el fondo las inquietudes de los legitimistas, estas publicaciones no habían creído posible un nuevo cuestionamiento real del sufragio universal.[95] Los católicos de *Le Correspondant* buscaron por más tiempo delimitar esta obligación, soñando con un sistema que conciliara la garantía del derecho al voto con un modo de representación de efectos automáticamente con-

[93] *La République Française* del 11 de noviembre de 1875, p. 1.

[94] Citado por J. Clère, *Histoire du suffrage universel*, París, 1837, p. 103.

[95] Las posiciones que se defendían en el diario *Le Temps* son muy representativas a este respecto. En la cabeza de presentación del primer artículo de Taine sobre el sufragio (su folleto *Du suffrage universel et la manière de voter* fue publicado al principio en forma de tres artículos en los números del 2, 3 y 4 de diciembre de 1871), el periódico previene: "No vemos nada malo en retomar la crítica tan juiciosa y penetrante del señor Taine; el sufragio universal está lleno de defectos, pero hay que soportarlo, hay que vivir con él tal como existe actualmente. En derecho electoral, lo que se concede una vez no puede ser ni devuelto, ni modificado. Toda restricción, toda modificación, crearía un riesgo revolucionario, y sería más peligrosa que los peligros que pretendiera conjurar" (*Le Temps*, 2 de diciembre de 1871, p. 1). Al criticar dos años más tarde las posiciones de Dupont-White presentadas en *Le Correspondant*, el periódico dice además: "Ya no se trata de deliberar *en principio* sobre el sufragio universal. No estamos en 1848. El sufragio popular existe. La cuestión no es tanto saber si es bueno o malo, peligroso o salvador, como saber si los amigos de la libertad lo abandonarán a los partidarios de la dictadura y a los revolucionarios" (*Le Temps*, 28 de julio de 1873, p. 1).

servadores. Pero fueron forzados a poner los pies en la tierra durante los debates del verano de 1874.

Pero si la derecha se resigna, no por ello es menos amarga. *Le Correspondant* señala, después del voto de la ley del 30 de noviembre de 1875: "Se votó la ley electoral. No habrá quitado nada o casi nada a la fuerza brutal del sufragio universal. Así subsiste, en nuestra Tercera República, un dominio, el de la mayoría y la ignorancia."[96] El sufragio universal se impone así como un simple *hecho social*. "No hagamos filosofía —escribe el conde de Champagny en *Le Correspondant*. El sufragio universal no es para nosotros un dogma; es un hecho que está bien lejos de ser general en este mundo, un hecho que no será eterno. Pero, mientras esperamos, hay que vivir con él."[97] Legitimistas y católicos liberales se unen así en la resignación razonada a los liberales de *Le Temps* o *La Revue des Deux Mondes*. Simultáneamente, se da vuelta a una página de la historia política francesa. De ahora en adelante, ya no habrá ninguna fuerza política que reclame el cuestionamiento del sufragio universal. Pero se trata de un triunfo modesto y frágil, sin verdaderas bases filosóficas. Ya no se reconoce en él tanto la expresión del derecho y la justicia, como el poder de lo inevitable. La democracia francesa queda marcada secretamente con este déficit originario.

EL PODER DE LA ÚLTIMA PALABRA

Los conservadores temen al sufragio universal al mismo tiempo que se saben condenados a avenirse con él. "Irresistible", tal es, a sus ojos, su carácter en última instancia. Los análisis y las reacciones de la derecha giran alrededor de esta idea de lo irresistible. Ella lo perdona todo, lo explica todo, lo resume todo: las precauciones y los compromisos, las decepciones y los consentimientos, las cegueras y las resignaciones. La invocación a lo irresistible permite denigrar intelectualmente al sufragio universal y al mismo tiempo aceptarlo en la práctica. ¿Pero cómo entenderla? Ésta encubre dos significaciones muy diferentes que nunca se articulan claramente. Oscila entre la referencia a una herencia y la evocación de un futuro obligado. Se está forzado a tomar en cuenta a la pri-

[96] *Le Correspondant*, 10 de diciembre de 1875, p. 1051.
[97] *Ibid.*, 25 de mayo de 1873, p. 667.

mera, mientras que se discierne poco claramente el segundo. Para la mayoría de la Asamblea de 1871, el sufragio universal no es sino una herencia inesperada. Se quieren persuadir de que el sufragio universal, instaurado en 1848, no fue sino un accidente en la legislación francesa, y que no proviene, por ningún tipo de relación, de las tradiciones nacionales. No hay entonces implicación filosófica en su aceptación. Se le reconoce solamente como un hecho puramente circunstancial, ligado al carácter excepcional y brutal de los acontecimientos de febrero de 1848; se ve en él al fruto de la casualidad, que el tiempo ha trocado después en necesidad.

Se comprueba en esta ocasión que la interpretación de la revolución de 1848 es fundamental para los liberales y los conservadores de la segunda mitad del siglo XIX. Para ellos, es importante darles el estatuto del acontecimiento subrayando su imprevisibilidad para poder establecer que no había necesidad de relacionarla con una historia a largo plazo de la política francesa. "Los acontecimientos de febrero cayeron sobre Francia como un rayo —recuerda, por ejemplo, Victor de Broglie. Tomaron desprevenidos tanto a aquellos que los hicieron como a aquellos que los padecieron."[98] El sufragio universal no tiene historia, en cierto modo. "Se introdujo de golpe y de improviso", argumenta el vizconde de Meaux en junio de 1874, en la primera discusión de la ley electoral política.[99] Se puede así negarle toda legitimidad filosófica, aceptándolo al mismo tiempo como un hecho. Para los conservadores, el carácter brutal del advenimiento del sufragio universal creó también una perturbación duradera: condujo a radicalizar los términos del cambio político. El vizconde de Meaux lo explica con fórmulas que llaman la atención. Comparando a Francia con otras grandes democracias, demuestra cómo estas últimas han tenido un enfoque pragmático y gradualista de la ampliación del sufragio. En Alemania, en Estados Unidos o en Gran Bretaña, subraya,

> el legislador puede extender y extiende en efecto el derecho al sufragio. Poco a poco, conforme la condición del pueblo se eleva, se multiplica el número de electores. Éste acerca el sufragio universal, se acerca a él, pero sin alcanzarlo jamás. ¡Envidiable situación la de los legisladores extranjeros! —subraya. Para ellos, re-

[98] Victor de Broglie, *Vues sur le gouvernement de la France*, París, 1870, p. XLII (publicación póstuma de un texto que no había circulado sino en un muy pequeño número de ejemplares litografiados en 1860).
[99] 4 de junio de 1874, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXI, p. 290.

formar el sufragio es ampliarlo; para nosotros, por el contrario, colocados en una situación menos dichosa, reformarlo es inevitablemente depurarlo.[100]

Francia quedaría entonces marcada de manera profunda por el accidente de 1848: al impedir cualquier futuro enfoque gradualista del sufragio, este último la habría condenado a oscilar entre los peligros de la reacción y las ilusiones de la democracia radical. Los escritores políticos liberales retomarán esta cuestión en varias ocasiones, así como los republicanos moderados, en el último tercio del siglo XIX. Ella alimenta, por ejemplo, toda la obra de Boutmy sobre la comparación entre Francia e Inglaterra.[101]

La especificidad francesa se percibe con bastante claridad desde el punto de vista del *método político* (el radicalismo contra el gradualismo para simplificar), pero no se analiza nunca la razón de fondo, a partir del hecho de esta percepción circunstancial de 1848. No se entiende que lo que dificulta tanto el gradualismo es toda la concepción francesa de la representación y de la ciudadanía. Si el derecho al sufragio está ligado a la representación de grupos y de clases, hay en su historia una flexibilidad casi infinita y ésta puede, en la opinión de algunos, no ser terminada sino de manera muy tardía, como lo sugiere el ejemplo inglés:[102] el reformismo es, en este caso, el medio natural de cambio político. En el caso francés, la concepción abstracta de la ciudadanía dificulta mucho el reformismo: el contenido gradual de las reformas remite en efecto a reglas formales, y no a poblaciones concretas. En la Inglaterra de 1866-1867, cuando se habla de reducción del censo, son categorías muy precisas de asalariados o de arrendatarios las que se contemplan, y la traducción sociológica de las reformas es inmediata. Nada semejante ocurre en Francia. Detrás del enunciado de las reformas, sólo se ve la regla. Ahora bien, ésta no puede tener sentido por sí misma: el todo o el nada solos pueden ser argumentados filosóficamente. La reforma, por su parte, no puede ser defendida

[100] *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXI, p. 291.

[101] Véase muy particularmente *Le développement de la Constitution et de la société politique en Angleterre*, París, 1887, y *Essais d'une psychologie politique du peuple anglais au XIXe siècle*, París, 1922.

[102] El sufragio universal masculino no se había logrado todavía verdaderamente después de la Reform Bill de 1884. El voto plural no fue así suprimido sino hasta 1945 en Gran Bretaña (este sistema permitía a un elector votar en todas las circunscripciones en las que llenara las condiciones requeridas de propiedad, domicilio o empleo; así, ¡Joseph Chamberlain podía votar en siete lugares!). Fue necesario incluso esperar a 1948 para que se lograra jurídicamente el individualismo político por medio de la abolición de las circunscripciones universitarias (las universidades de Cambridge y Oxford disponían hasta esta fecha de representantes especiales en el Parlamento).

sino sociológicamente o pragmáticamente. En esta referencia a 1848 como a un mero accidente, los hombres de 1870 tocan entonces un punto central de la democracia francesa, pero sin mostrarse capaces de profundizarla y entender todo su alcance.

Al contrario de los legitimistas y los escritores políticos más conservadores, los liberales moderados no se conforman con entender el sufragio universal como una herencia, un accidente con el que habría que avenirse. Reconocen que la democracia se desarrolla según un proceso ineluctable e inexorable, pero las razones de este movimiento siguen siendo para ellos, al mismo tiempo, bastante oscuras. En las primeras páginas de *La démocratie en Amérique*, Tocqueville sólo puede entenderla como "una revolución irresistible", un "hecho providencial".[103] Algunos escritores políticos liberales sugieren sin embargo una respuesta: contrariamente al trabajo infinito de la igualdad de condiciones, el sufragio universal pone un claro límite a la democracia política. Termina, en cierto modo, introduciendo en la vida política el "poder de la última palabra".[104] Es un recurso de fuerza y una potencia de arbitraje soberano que permite cerrar las discusiones y dirimir los conflictos.

El único mérito del sufragio universal —explica Victor de Broglie en sus *Vues sur le gouvernement de la France*— es el de estar colocado en el límite extremo que separa al derecho puro y simple de la fuerza pura y simple. Más allá del sufragio universal, los radicales, los demagogos, no tienen nada que reclamar en cuanto a la ampliación de los derechos políticos [...] Al resignarnos al sufragio universal, no corremos entonces ningún riesgo de ser forzados a este último reducto por los ataques de la tribuna o de la prensa. He aquí su ventaja; es real, pero es la única.[105]

Esta visión del sufragio universal como institución límite fue fundamental para toda una generación liberal. Es tan central para Prévost-Paradol,[106] como para Charles de Rémusat.[107] En la intersección de una

[103] Prévost-Paradol señala, por su parte: "La tendencia de una sociedad democrática es otorgar tarde o temprano el derecho al sufragio a todos los ciudadanos que la componen"; Prévost-Paradol, *La France nouvelle* [1868], París, Garnier, 1981, p. 173.

[104] La expresión la emplea E. D'Eichtal en *Souveraineté du peuple et gouvernement*, París, 1895.

[105] Victor de Broglie, *Vues sur le gouvernement de la France*, p. 28.

[106] "El sufragio universal —escribe— tiene esta ventaja de que nada se puede proponer ni inventar más allá de él para seducir a la imaginación popular, y que los agitadores no pueden reivindicar ningún medio más radical de conocer y satisfacer la voluntad de la gran mayoría. El sufragio universal es, entonces, desde este punto de visa, un recurso del orden material y la paz pública, ventaja considerable en las naciones fatigadas por las revoluciones y ávidas de reposo"; Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, p. 174.

[107] Véase su muy interesante artículo sobre el sufragio universal, "Les élections de 1863", *La Revue des Deux Mondes* del 15 de julio de 1863.

filosofía de la legitimidad y una banal constatación política, puede dar sentido a la noción de lo irresistible. Sin embargo, ésta nunca es profundizada por estos autores, como si su justificación práctica bastara para enunciar su sentido. A partir de este periodo, se borra en consecuencia la ambición de pensar teóricamente en el sufragio universal, como por ejemplo Guizot había teorizado antaño sobre el ciudadano capacitado. En la derecha, dominará de ahora en adelante una "cordura impotente", retomando la bonita fórmula de Étienne Vacherot.[108] "Hemos convenido entre nosotros", señala Antonin Rondelet —un católico conservador— hablando de sus pares, "no apoyar demasiado el pie sobre esta losa carcomida en que reposa el edificio, por el temor de que se le hagan agujeros y se comunique la vibración. La religión del sufragio universal, al igual que el paganismo en los últimos tiempos del imperio romano, conserva aún a sus fieles que se aprovechan de él, pero yo ya no veo creyentes que lo defiendan."[109] Es por esta razón que de ahora en adelante la burguesía liberal va a abandonar en gran medida el campo de la reflexión política e intelectual: ya no puede mantener más que una relación inmediatamente práctica con la esfera ideológica.

La ideología burguesa —en tanto que consagra la ruptura entre el discurso privado y el discurso público, la teoría y la práctica— nace en este movimiento.[110] Al ser aceptado como algo ineluctable, el sufragio universal modifica al mismo tiempo las condiciones del debate público. De ahora en adelante se vuelve imposible cuestionar los fundamentos de la democracia, o parecer que se sospecha del buen fundamento de la igualdad política. La disociación de la realidad social y de su representación simbólica conduce paradójicamente a instaurar esta última como una especie de verdad de granito, infinitamente capaz de criticar la realidad, pero jamás susceptible de ser cuando menos interrogada por ella. La política entra así a una nueva era con la confirmación del sufragio universal.

[108] É. Vacherot, "La situation politique et les lois constitutionelles", *La Revue des Deux Mondes*, 1 de diciembre de 1874, p. 591.

[109] A. Rondelet, *Les limites du suffrage universel*, París, 1871, p. 7.

[110] Véanse los señalamientos muy significativos en su ingenuidad de D. R. D. Saint-Pé: "Ahí donde se puede hablar muy bajo, explicándose lejos del público y lejos del obrero, [...] no hay nadie que no piense y diga como yo, que el sufragio universal es a la vez el misterio más oscuro y la aventura más temible. Pero tan pronto como se levanta el telón y el público ha llegado, las profesiones de fe pasan de golpe del negro al blanco; el sufragio universal se convierte entonces en lo más natural, lo más simple, lo más excelente que hay, la maravillosa panacea que todos esperábamos, un instrumento de paz, de progreso, de orden, infalible y comparable"; *Les ouvriers et le suffrage universel. Études sociales et politiques*, París, 1870, pp. 112-113.

La democracia se convierte en una cultura política de un tipo radicalmente inédito en el que la libertad ilimitada de la discusión y el conformismo impuesto de los valores componen una alianza singular. Es igualmente en ese sentido que se puede considerar al sufragio universal como *el poder de la última palabra*: instaura una nueva frontera en el discurso político, más allá de la cual ya no es posible decir las cosas.

Si bien marca un cierto tipo de clausura histórica de la política clásica, el advenimiento del sufragio universal señala también una clausura sociológica, como ya hemos subrayado. Con él termina en efecto el sentimiento de dispersión, consustancial a la sociedad individualista. Reconstruye una norma de orden y de pertenencia. Pone término, sobre todo, al sentimiento de exclusión que los hombres de 1848 resintieron con tanta fuerza. Esta clausura es sólo simbólica, ciertamente. Pero el sufragio universal obtiene de ella incluso su fuerza y su capacidad de evocación, al transformar la manera en que la sociedad entenderá de ahora en adelante sus divisiones. Es en este sentido también que la llegada del sufragio universal puede inaugurar la era de la política posrevolucionaria. Es sorprendente constatar que los republicanos esgrimieron constantemente este argumento para intentar persuadir a los conservadores de aceptar el sufragio universal. En los años de 1830 y 1840, ya lo hemos señalado, el tema del sufragio universal se articuló con el de la paz social. El argumento sigue siendo central después, cuando los conservadores tratan de dar marcha atrás en 1850, y a comienzos de la década de 1870. Durante la discusión de la ley del 31 de mayo de 1850, Victor Hugo lo destaca en fórmulas célebres. El sufragio universal, trata de explicar, desplaza la frontera de la violencia social.

> El lado profundo, eficaz, político, del sufragio universal —dice— fue el de ir a buscar en las regiones dolorosas de la sociedad, doblado bajo el peso de las negaciones sociales, al ser oprimido que, hasta entonces, no había tenido ninguna otra esperanza más que la revuelta, y llevarle esperanza bajo otra forma, diciéndole: ¡Vota! ¡No pelees más! [...] El sufragio universal, al dar una boleta a los que sufren, les quita el fusil. Al darles el poder, les da la calma.[111]

[111] V. Hugo, discurso del 18 de mayo de 1850, *Compte rendu des séances de l'Assemblée Nationale législative*, t. VIII, p. 73. En *Les misérables*, escribe que el sufragio universal "disuelve el motín desde su principio", conduce al "desvanecimiento de las guerras [...] tanto de la guerra de la calle como de la guerra de las fronteras" (véanse sobre este punto los buenos señalamientos de R. Journet y G. Robert, *Le mythe du peuple dans Les misérables*, Éd. Sociales, París, 1964).

"Suprimir a un ciudadano su derecho al sufragio, es darle el derecho a la insurrección", escribe entonces Proudhon en el mismo sentido en *La Voix du Peuple*.[112] A comienzos de la década de 1870, este argumento permanece en el centro del discurso republicano. "El sufragio universal —señala en 1871 George Sand— es la válvula de seguridad sin la cual no tendríais más que explosiones de guerra civil."[113] Louis Blanc dice por su parte, que es "el principio salvador que abrevia las insurrecciones y los motines".[114] Son tan numerosas las citas de esta naturaleza en los escritos y los discursos republicanos, que se podrían multiplicar al infinito. Presentado de esta manera, el sufragio universal aparece esencialmente como un medio de orden y de estabilidad. Deslizándose en una retórica de la conservación social, la argumentación republicana no manifiesta sin embargo tan sólo una habilidad táctica. Expresa de manera muy profunda que, para los propios republicanos, la justificación última del sufragio universal reside en la clausura del campo político de la que éste procede. En efecto, el conservadurismo expresa, a sus ojos, el carácter normal de la vida política en una sociedad posrevolucionaria. La forma misma de la argumentación republicana da así la verdadera clave de su filosofía de la política. Es tal vez en Gambetta, hombre de tribuna y de justas parlamentarias por excelencia, donde se siente con mayor fuerza esta dimensión. De 1871 a 1875, no dejó de presentar al partido republicano como el "verdadero partido de conservación". Tras la disolución de la Cámara de Diputados, que resolvía la crisis del 16 de mayo de 1877 consagrando la función de arbitraje de lo electoral, Gambetta da su expresión más famosa a este enfoque.

> No presento la defensa del sufragio universal para los republicanos, para los demócratas puros —dice en un gran discurso en el circo del Chateu-d'Eau. Hablo para aquellos que, entre los conservadores, tienen alguna preocupación por la estabilidad, alguna preocupación por la legalidad, alguna preocupación por la moderación practicada con perseverancia en la vida pública. A ellos les digo: "¿Cómo no véis que con el sufragio universal, si se le deja funcionar libremente, si se respeta —cuando éste se pronuncia— su independencia y la autoridad de sus decisiones; cómo no véis, digo, que tenéis ahí un medio para acabar pacíficamente con todos los conflictos, desanudar todas las crisis, y que, si el sufragio universal funciona en la plenitud de su soberanía, *no hay otra revolución posible*, porque ya no hay más revoluciones que intentar, ningún otro golpe de Estado que temer cuando Francia ha hablado?"[115]

[112] 4 de mayo de 1850. El argumento es igual de omnipresente en las numerosas peticiones que se presentan a la mesa de la Asamblea. Los habitantes de Falise suplican a los diputados "librar a Francia de nuevas convulsiones", mientras que una petición de Aisne advierte: "Es la insurrección permanente legitimada contra las leyes de la nación [...]. Es la guerra civil a la orden del día." El periódico *La Civilisation* de Tolosa señala, en fórmulas que volvemos a encontrar en otros lugares, que el proyecto de ley "separa a los ciudadanos en dos castas", que "lanza la división entre los obreros y los patrones [...] siembra nuevos gérmenes de antagonismo entre las dos fuerzas que convergen en la población", Archivos Nacionales, C 2300.

[113] "Réponse à une amie" (Nohant, octubre de 1871), *Le Temps*, 14 de noviembre de 1871.

[114] Discurso pronunciado el 4 de febrero de 1878, en L. Blanc, *Discours politiques (1847-1881)*, París, 1882, p. 299.

¿No hay otra revolución posible? La agitación social de la década de 1880 no tardaría en volver frágil este pronóstico, y en turbar profundamente a la segunda generación de fundadores de la república. Un cierto tipo de revolución estaba, sin embargo, bien acabado. La igualdad de los derechos políticos se había entendido definitivamente, pero sólo como fundamento del poder de la última palabra. Es el sufragio-pertenencia el que se acepta, resignándose al sufragio-soberanía a falta de poder distinguirlos y disociarlos de ahora en adelante, como en la época del sufragio indirecto.

[115] Discurso del 9 de octubre de 1877, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, París, 1882, t. VII, pp. 282-283.

II. LA EDUCACIÓN DE LA DEMOCRACIA

LA FE Y LAS OBRAS

El sufragio universal —decía Louis Blanc en noviembre de 1848— es como el arco del triunfo por el que pasarán uno por uno todos los principios salvadores."[1] Gambetta encuentra casi las mismas palabras a finales del Segundo Imperio: "El sufragio universal es el arca de la alianza [de la democracia]; es de este principio del sufragio universal que hay que hacer que se desprenda toda la política. Es necesario que, también nosotros, tengamos un código político, y que este código político se titule: *Sobre la política extraída del sufragio universal*."[2] No sería difícil formar un ramillete de textos que mostraran que el sufragio universal constituye el horizonte último de la idea republicana. "El sufragio universal —resumía Jules Ferry— es de ahora en adelante, para Francia, la Ley de Leyes. Es una especie de constitución viva y progresiva. Él reina."[3] La fe republicana, sin embargo, fue sometida a una dura prueba. En diciembre de 1848, tras la elección de Luis Napoleón Bonaparte, después a todo lo largo del Segundo Imperio y finalmente tras el triunfo legitimista de febrero de 1871, numerosos fueron quienes dudaron de la oportunidad del sufragio universal, si no es que de su principio. Pero como no dejan de considerarlo un derecho, los republicanos reconocen tácitamente o de manera encubierta que el sufragio es también una función.[4]

[1] Citado por E. de Girardin, *L'ornière. Questions de l'année 1869*, París, 1871, p. 403.

[2] Discurso sobre el plebiscito del 5 de abril de 1870, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, París, t. I, 1881, p. 223.

[3] Artículo de *Le Temps*, publicado el 8 de mayo de 1869, la víspera de las elecciones legislativas.

[4] En la primera deliberación sobre el proyecto de ley política, Louis Blanc lo dice incluso

El sufragio universal se proclama arca de la alianza, principio definitivo e irreversible de legitimación, al mismo tiempo que se entienden sus límites y sus dificultades como principio de gobierno. Se reflexiona poco en esta asimetría y apenas se formula. Los republicanos temen abordarla de frente. Al mismo tiempo se ocultan, al igual que los conservadores, tras una visión histórica para enmascarar esta grieta y conjurar el riesgo que conlleva de cuestionamiento. En un panfleto que redacta para las elecciones de 1863, Jules Ferry adopta desde esta época la temática de la irreversibilidad.

> El sufragio universal —escribe— no es sólo una institución sagrada y soberana; es toda una política y casi un símbolo. No es sólo el hecho, el derecho, lo justo, *es también inevitable*. Es todo el presente, todo el futuro. El sufragio universal es el honor de las multitudes, la prenda de los desheredados, la reconciliación de las clases, la vía legal para todos. Es sólo en él que de ahora en adelante hay que vivir, esperar y creer. Aunque sea enemigo, hay que amarlo.[5]

Esta página es significativa de la confusión entre el enfoque filosófico y la visión histórica que encontramos en los padres fundadores. La historia les sirve también de sostén filosófico. Por este lado se apegan profundamente a la idea positivista, mucho más de lo que se refieren a los filósofos de la Ilustración. La adhesión al positivismo les permite entender como inevitable y salvador lo que puede aún parecer momentáneamente problemático; borra sus dudas y encubre sus perplejidades. Lo inevitable que es para todos los conservadores la marca de una fatalidad es a los ojos de los republicanos el signo de una reconciliación, la forma de un alivio. Aunque la distancia política entre la crispación capacitaria y censitaria de los conservadores y la fe igualitaria de los republicanos es considerable, su sumisión simétrica al movimiento de la historia termina insensiblemente por nivelarla a finales del siglo XIX. Esta distancia se reduce mucho más cuando la argumentación republicana utiliza constan-

abiertamente: "¿Qué es el sufragio universal? Nosotros respondemos que es a la vez una función, un derecho y un deber. Una función porque es un acto cuyo carácter es social al mismo tiempo que individual" (sesión del 4 de junio de 1874, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXI, p. 297).

[5] J. Ferry, "La lutte électorale en 1863" en *Discours et opinions de Jules Ferry*, París, 1893, t. I, p. 92.

temente, en la década de 1870, el tema de lo irresistible del sufragio universal para disminuir las resistencias de los conservadores. Los argumentos que se pueden calificar de tácticos se sobreponen al credo filosófico, hasta volverse indiscernibles.

Las maneras de representar el sufragio universal en la imaginería popular traducen por su parte una innegable mutación de la fe republicana en el transcurso del siglo XIX. En el espacio de 30 años, se pasa de la creencia en el advenimiento de un mundo nuevo, al simple culto al poder del pueblo soberano. En 1848, el sufragio universal es asociado principalmente con alegorías de fraternidad y unidad. Muy a menudo se lo representa como una urna electoral, hacia la cual convergen multitudes compuestas por las diversas clases de la sociedad, altar en el que se celebra el sacramento de la comunión social. A partir de la década de 1870 ya no encontramos más estas alegorías. De manera cada vez más generalizada, un león representa al sufragio: se lo identifica con una fuerza, constituye un hecho de evidencia, una forma de intimidación y de estabilidad a la vez. Remite menos a un procedimiento político que a un hecho histórico. La fe se disimula silenciosamente tras las obras.

Una pregunta esencial debe entonces plantearse: *¿los republicanos son filosóficamente verdaderos demócratas?* Entendámosla bien. No se trata sólo de medir la sinceridad o el fervor del sentimiento republicano. Está claro que los republicanos son creyentes, son *religiosamente* demócratas, si se quiere, incluso si su fe es a veces vacilante. Pero hay que ir más lejos y ver si el pensamiento republicano se funda también en la consideración de una *superioridad epistemológia* de la democracia, considerándose ésta como un medio positivo de institución y regulación del orden político. No es fácil responder de manera simple a esta pregunta explícita. La duda secreta que carcome en lo profundo la fe de los padres fundadores no procede sólo de una decepción ante la ingratitud de las masas; hunde también sus raíces en un innegable dualismo filosófico del pensamiento republicano. El pensamiento republicano debe tanto a los fisiócratas o a Diderot como a Rousseau. Por un lado, los grandes temas de la Ilustración y el llamado al poder de la razón; por el otro, la celebración de la comunión social y el llamado a la participación política. La cultura política republicana está así atravesada por la tensión constitutiva de la experiencia revolucionaria. Esta tensión sigue siendo muy perceptible entre los padres fundadores de la Tercera República. Al igual que sus mayores de la década de 1830 de *La Revue Républicaine*, se apartan ciertamente de la "escuela convencional" para colocarse naturalmente del lado de la "escuela americana",[6] pero aquello no basta para disminuir la contradicción entre el principio de igualdad política y la exigencia de racionalidad. Tanto menos aún en cuanto a que el paso del comtismo en la cultura republicana reaviva esta contradicción a partir del Segundo Imperio.

Para Auguste Comte, ya lo sabemos, las ideas de 1789 eran puramente "metafísicas" y el principio de la soberanía del pueblo no tenía a sus ojos ningún fundamento racional. Sus sucesores, con todo y ser ardientes republicanos, siguen siendo críticos frente a la idea de soberanía del pueblo y adoptan una actitud muy reservada con respecto al sufragio universal, y eso cualquiera que sea la escuela positivista a la que apelen.[7] Littré permanece durante mucho tiempo hostil al sufragio universal; no comienza a aceptarlo sino hacia finales del Segundo Imperio, reconociendo que la costumbre lo había sancionado de hecho. Pero permanence inmerso en una visión capacitaria de la política. A finales de la década de 1870, sigue considerando perjudicial al sufragio directo[8] y desea que "la aristocracia tenga una parte considerable en las democracias".[9] El caso de Sémérie es aún más característico. El fundador de *La Politique Positive* no se conforma, efectivamente, con aspirar como Littré a una república conservadora. Es mucho más de izquierda. Simpatizante de la Comuna, apoya en 1873 a Barodet, mientras que Littré se forma detrás de Remusat. Laico intransigente, denuncia con energía desde 1872 a Jules Ferry y a los "republicanos del gobierno". Políticamente más de izquierda que Littré, ¿es entonces filosóficamente un defensor más ardiente de la soberanía del pueblo? Por el contrario: ataca al sufragio universal con

[6] La oposición entre una "escuela convencional" y una "escuela americana" en el seno del ideal republicano se formula por primera vez en *La Revue Républicaine* de 1834 (véase "Revue Politique", t. I, pp. 150-151). La escuela convencional se remite para los autores a la democracia directa y al ideal de igualdad económica, mientras que la escuela americana se funda en el principio individualista, el gobierno representativo y la sola igualdad política (el sufragio universal). Bajo el Segundo Imperio, Hippolyte Carnot y Édouard Laboulaye retomarán esta distinción colocándose a la cabeza de la fila de la escuela americana, buscando así trazar una línea de demarcación entre el ideal republicano (americano) y el proyecto socialista (convencional).

[7] Se sabe que hay que distinguir entre la tendencia de la *Revue de Philosophie Positive*, alrededor de Littré, Robin y Wyrouboff, y la de Pierre Laffite, Robinet, Audiffrend y Sémérie, que se agrupa alrededor de la revista *La Revue Positive*.

[8] En un artículo de 1879, "De la durée de la république", escribe aún: "El sufragio universal tiene dos vías, la vía directa y la vía indirecta: la vía directa es perjudicial, conduce a imprevisiones, inhabilidades, nivelamientos injustos, y en la competencia por la existencia entre las naciones, expone al pueblo que se abandona en él a las catástrofes" (retomado en É. Littré, *De l'établissement de la Troisième République*, París, 1880, pp. 520-521).

[9] *Ibid.*, p. 517.

mucha mayor violencia. En el "prospecto" que anuncia el lanzamiento de la revista *La Politique Positive*, habla de la "absurda teoría de la soberanía popular, según la cual un voto vale igual que otro, sin distinción de inteligencia, moralidad o civismo".[10]

> Es por su deplorable apego a la metafísica de Rousseau —señala además— que la Francia revolucionaria y su vanguardia republicana investida de la iniciativa regenerativa, marcan el paso en el lodo desde hace 83 años [...]. Se convoca, hasta el fondo de los pueblos más atrasados, a los campesinos más abruptos [*sic*], y entonces los hombres que han derrumbado al imperio se ponen de rodillas frente a quienes lo han sostenido; los republicanos ante los bonapartistas. A eso le llaman, en su devoción, *postrarse ante la majestad del pueblo* [...]. Y he aquí cómo, sobre todo desde 1848, Francia pertenece a los más puros reaccionarios.[11]

El racionalismo positivista se mezcla en su caso con acentos de Louis Blanc para denunciar la malignidad del sufragio universal, en tanto que éste es expresión de voluntades arbitrarias y autónomas. Aunque sea en términos menos virulentos, todos los positivistas de la década de 1870 critican igualmente la metafísica revolucionaria. ¿Ferry y Gambetta son la excepción? ¿O su positivismo es en este punto tan singular que se disocia, en este tema esencial, de los principales alumnos del maestro?[12]

La vacilación filosófica de los republicanos, aparte de las cabezas de las escuelas positivas, es tanto más difícil de analizar en cuanto que permanece en el orden de lo no dicho, como si les costara trabajo encontrar un modo de expresión admisible. Pero podemos intentar entenderlo a partir de un tema principal: la relación "jerárquica" de la república con el sufragio universal. En el pensamiento republicano de los años de 1870

[10] *La Politique Positive. Revue occidentale*, prospecto, abril de 1872, p. 2.

[11] *Ibid.* Véanse también, en la misma vena, dos folletos de Eugène Sémérie: *Fondation d'un club positiviste*, París, 4 de noviembre de 1870, y *La république et le peuple souverain*, París, abril de 1871. Véase también un artículo del 28 de noviembre de 1872 ("Con su adoración a la teoría de Rousseau, que identifica siempre el derecho con la mayoría, los demócratas pasan la vida cargando los fusiles que deberán matarlos", "Le parti des ducs et la république", *La Politique Positive*, t. I, p. 253) y el texto que critica a Ferry, "Les républicains de gouvernement" (*ibid.*, t. I, pp. 260 y ss.).

[12] Sobre esta cuestión decisiva, véase muy particularmente a P. Barral, "Le positivisme de Comte y de Ferry", *Romantisme*, núms. 21-22, 1978 (número especial *Le[s] Positivisme[s]*); L. Legrand, *L'influence du positivisme dans l'Œuvre scolaire de Jules Ferry*, Marcel Rivière, París, 1961; C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Gallimard, París, 1982; J. Eros, "The positivist generation of french republicanism", *Sociological Review*, III, 1955, pp. 255-277. Nos podemos abstener de consultar las obras, a menudo citadas pero pobremente documentadas y débiles en su análisis, de D. G. Charlton sobre la historia del positivismo.

a 1880, coexisten de hecho dos proposiciones aparentemente contradictorias: por un lado, el sufragio universal se identifica con la república, y por el otro se afirma que la república está por encima del sufragio universal. La diferencia de contexto explica ciertamente esta contradicción de manera parcial. A comienzos de 1873, mientras los legitimistas hacen campaña para reformar el derecho al voto, Gambetta dice: "No se comprende la república sin el sufragio universal: son dos términos ligados indivisiblemente uno al otro, y entregar el sufragio universal, es entregar a la república."[13] ¿Cómo entender esta dualidad? Simplemente hay que reconocer que el sufragio universal no tiene el mismo sentido en cada caso.

La asimilación del sufragio universal a la república remite a la consideración del sufragio como principio último de legitimación y no al sufragio como procedimiento electoral, y menos aún como modo de gobierno. El sufragio universal se identifica con la república en la medida en que define un modo de legitimación radicalmente antagónico al de la monarquía: se trata de la voluntad general contra el recurrir a la historia, a la tradición, o *a fortiori* al derecho divino. La oposición monarquía-república no se entiende en Francia como un problema histórico o constitucional. Posee una dimensión filosófica: la república es la antimonarquía radical. Esto lo percibimos claramente cuando Gambetta habla de "palabras extraídas del sufragio universal", o cuando Jaurès dice, hacia 1900, que "el sufragio universal hizo del pueblo una asamblea de reyes".[14] En esta medida, el sufragio universal se encuentra en el centro de la cultura política republicana. Pero lo está en tanto que fundamento filosófico de la república. No se trata verdaderamente del sufragio-derecho o del sufragio-procedimiento. A comienzos de la década de 1870, cuando la cuestión del régimen político constituye una apuesta central, que a ojos de los republicanos abarca y resume a todas las demás, el sufragio universal se encuentra para ellos completamente encastrado en la idea republicana. De ahí, por otra parte, su desconfianza instintiva frente a los liberales orleanistas que proclamaban que la cuestión del régimen era secundaria en relación con la naturaleza de la democracia que se iba a establecer. Prévost-Paradol y De Broglie habían ya desarrollado este enfoque bajo el Segundo Imperio. Lo esencial, explicaba por ejemplo Prévost-Paradol

[13] Discurso en la Asamblea Nacional del 28 de febrero de 1873, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, t. III, 1881, p. 286.

[14] Citado en E. D'Eichtal, *Souveraineté du peuple et du gouvernement*, p. 2.

en *La France nouvelle* (1868), es definir la naturaleza del gobierno democrático y liberal, siendo para él una "democracia monárquica" el equivalente de una "democracia republicana". Partidario, más bien, de una monarquía constitucional, reconocía sin embargo que son sólo "dificultades de imaginación o de opinión" las que vuelven precario en Francia el establecimiento de una forma republicana de gobierno. "Estas dificultades *de opinión* o *de imaginación* —escribía— no existen para los hombres ilustrados que conciben sin dificultad la idea de una república bien organizada."[15] Thiers actuará en gran medida dentro de esta perspectiva. Sin embargo, esto era admitir que era posible disociar la cuestión del régimen y la del modo de sufragio. Falloux dice, por ejemplo, en 1870: "Si se me entregara la monarquía, la más monárquica del mundo además, con el sufragio universal e ilimitado, o la república con el sufragio universal contenido y guiado por las influencias normales de todo país civilizado, yo pensaría que el orden queda mejor asegurado bajo esta república que bajo la monarquía."[16] A comienzos de la década de 1870, *La Revue des Deux Mondes* lanza, dentro de este espíritu, la noción de "república conservadora", que alcanza rápidamente un gran éxito. Uno de sus cantores, Ernest Duvergier de Hauranne, intenta persuadir a los liberales de que la elección de una forma de gobierno no es de orden teórico, sino que se trata de un problema casi puramente histórico.[17] Incluso si bien se benefician tácitamente de esta actitud, los republicanos se sienten visceralmente en desacuerdo con sus presupuestos filosóficos. Disociar la cuestión del sufragio de la del régimen, para ellos, implica admitir implícitamente que la monarquía puede ser compatible simétricamente con el sufragio universal, lo cual sale completamente de su campo intelectual. Más aún; es reconocer que el modo de sufragio no es sino un elemento entre otros de una concepción de la democracia, lo cual ellos no

[15] Prévost-Paradol, *La France nouvelle (1868)*, Garnier, París, 1981, p. 199 (subrayado del autor). Véase igualmente Victor de Broglie: "No existen, en cuanto al fondo mismo [...] dos gobiernos posibles en el mismo tiempo y en el mismo país. Una república que se acerca a la monarquía constitucional, una monarquía constitucional que se acerca a la república y no difiere de ella sino por la constitución y la permanencia del poder ejecutivo, es la única alternativa que queda a los amigos de la libertad" (*Vues sur le gouvernement de la France*, p. LXXXII). Los mismos aspectos resaltan E. Caro en *Les jours d'épreuve, 1870-1871*, París, 1872 (véase el artículo "La vraie et la fausse démocratie"), o É. Laboulaye en sus *Questions constitutionelles* de 1872.

[16] Citado por D. Halévy, *La fin des notables*, André Sauret, París, 1972, t. I, p. 134.

[17] Véase su artículo "La république et les conservateurs", aparecido el 1 de agosto de 1872 en *La Revue des Deux Mondes* (retomado en *La République Conservatrice*, París, 1873).

pueden aceptar. Entre los republicanos, la democracia no se piensa, paradójicamente, por sí misma: permanece siempre referida a la negación de la monarquía, y se identifica simplemente con su denuncia. En ese sentido es, a sus ojos, una religión más que un régimen.

La fuerza de la oposición república-monarquía conduce así a transformar completamente los términos del debate político y de la reflexión filosófica sobre la democracia en Francia. Los republicanos se propusieron en mayor medida instaurar un régimen que fuera el reverso radical de la monarquía, que concebir la construcción democrática de manera autónoma. La política francesa moderna no tiene, por esta razón, sino un fundamento por *défault*. Si bien hacen del sufragio universal el arca de la alianza de la república, los padres fundadores lo mantienen paradójicamente a distancia de la vida política concreta. Es por ello que pueden identificar la república con el sufragio universal y considerar al mismo tiempo que la república está por encima de él. El sufragio-procedimiento, que remite a una teoría de la práctica democrática, es menos importante que el sufragio-principio, que simboliza la anti-monarquía. De ahí el extraño sabor de boca que deja la discusión del 11 de agosto de 1884 sobre la revisión constitucional.[18] Para conjurar por última vez al espectro de un retorno a la monarquía, llegan a colocar el principio republicano por encima de la voluntad popular, contradiciendo a Gambetta —que afirmaba el 5 de abril de 1870, en su gran discurso sobre el plebiscito, que "el sufragio universal no se limita ni en el tiempo ni en el espacio"[19]— o lo escrito por Alfred Naquet en 1873: "Sólo la república crea un sistema móvil."[20] Ellos reconocen así abiertamente que el sufragio universal tiene un límite: el horizonte de la república. Que éste es entonces la encarnación de un *principio* de soberanía, sin pretender nunca efectuar cualquier acto de soberanía, no pudiendo la legitimidad en última instancia pertenecer más que a la verdadera razón, encarnada en la institución republicana fundada en la negación de un pasado metafísico y teocrático. En ese aspecto, los padres fundadores retoman el espíritu positivista y manifiestan el carácter secretamente equívoco del sufragio universal.

[18] Véase *Révisions constitutionelles, 11 août 1884* (volumen separado de *Annales de la Chambre des Députés*).

[19] *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, t. I, p. 225.

[20] A. Naquet, *La république radicale*, París, 1873, p. 11. Son naturalmente los bonapartistas y la derecha quienes retoman estos temas en el debate del 11 de agosto de 1884.

Para disminuir esta tensión, tienen la permanente necesidad de circunscribir su carácter histórico protegiéndose tras el tema de la inmadurez del pueblo, o, muy a menudo, de limitar sociológicamente su alcance criticando al mundo campesino. Hablemos primero de la crítica a la inmadurez del pueblo. Ésta juega un papel fundamental en el pensamiento republicano. Permite salvar la distancia entre la práctica del voto y los comportamientos previstos. Tras la elección de Luis Napoleón Bonaparte a la presidencia de la república, George Sand intenta, por ejemplo, razonar en estos términos su decepción. "El soberano colectivo, el ser nuevo ha carecido de prudencia y de habilidad —escribe. *Es joven, el rey-niño*; hace las locuras de su edad. Es temerario, novelesco, impaciente. No soporta los correctivos injustos y crueles. En su cólera, rompe sus ligas y sus juguetes. Ingenuo e incrédulo, se fía del primero que llega."[21] El sufragio universal, dice asimismo, es "un gigante aún sin inteligencia".[22] El adverbio "aún" corrige la severidad del juicio. Al ser historiadas, las faltas del pueblo se compensan por la evocación de su futura redención. Muchos republicanos explican de esta manera lo que ella llama "un acto imprevisto de soberanía popular".[23] Pero de este análisis se pueden extraer dos conclusiones diferentes: ya sea poner toda la esperanza en la educación del pueblo, ya sea, de manera más radical, concluir de ello el carácter prematuro de la introducción del sufragio universal.

La cuestión se plantea claramente en la primavera de 1848, cuando Blanqui y Cabet hacen campaña para el aplazamiento de las elecciones.[24] Los términos del escrito que hacen circular en esta ocasión en París merecen ser recordados, pues son a tal punto característicos:

> Demandamos el aplazamiento de las elecciones de la Guardia Nacional y de la Asamblea Constituyente. Estas elecciones serían irrisorias. En París, un número muy pequeño de obreros está inscrito en las listas electorales. La urna sólo recolectaría los sufragios de la burguesía. En las ciudades, la clase de los trabajadores, formados en el yugo de largos años de opresión y miseria, no tendría ninguna participación en el escrutinio, o bien sería conducida por sus amos como un rebaño ciego. En el campo, todas las influencias están en manos de los aristócratas [...]. Nuestra alma se indigna al pensar que los opresores puedan recoger así los beneficios de su crimen [...]. El pueblo no sabe, es necesario que sepa. Aquello no es obra de un día o un mes [...]. Es necesario que la luz penetre en los últimos poblados de la república. Es necesario que los trabajadores levanten sus frentes inclinadas por la servidumbre. Las elecciones, si se cumplen, serán reaccionarias [...]. Que vuestra prudencia libre a Francia de un peligro tan grande. Dejad que el país nazca a la república; en esta hora, está todavía preso en la asfixiante envoltura de la monarquía.[25]

[21] G. Sand, "À propos de l'élection de Louis Bonaparte à la présidence de la république" (texto fechado el 21 de diciembre de 1848), en *Questions politiques et sociales*, París, 1879, p. 291.

[22] G. Sand, *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, p. 168 (fecha del diario del 5 de noviembre de 1870).

[23] En *Questions politiques et sociales*, p. 259: "En cuanto a nosotros —prosigue—, nos hace falta examinar seriamente este acto imprevisto de soberanía popular, y no dejarnos sorprender por el disgusto y el desánimo. Pronto se dice que el pueblo está loco, que el campesino es tonto." Por su parte, Victor Hugo oponía la multitud al pueblo en el prólogo de su *Année terrible*, señalando lacónicamente: "El pueblo está arriba y la multitud abajo."

[24] Louis Blanc había abogado fuertemente porque se retrasara la fecha del escrutinio, "lo más posible", como dice en sus *Pages d'histoire de la Révolution de février 1848*, París, 1850.

La crítica de izquierda al sufragio universal encuentra en este texto una de sus primeras expresiones canónicas. Ésta se parece en cierta manera a la visión capacitaria-positivista,[26] no distinguiéndose de ella sino por la concepción subyacente de inmadurez: más "política", por un lado; más "filosófica" o "técnica", por el otro. Pero en ambos casos, la adquisición de un cierto tipo de saber aparece como un requisito previo al ejercicio del sufragio. Este enfoque siguió siendo minoritario entre los republicanos. La mayoría de ellos, incluso cuando reconocía que el derecho al sufragio había sido introducido de manera quizá demasiado brutal, opinaba, en efecto, que echar marcha atrás y suspender temporalmente este derecho no era posible. De ahí el papel central para ellos, ya lo veremos, del tema de la educación para la democracia como proceso compensador y corrector de la inmadurez del pueblo. Sin embargo, les era necesario también dar cuenta de sus decepciones políticas inmediatas, pudiendo continuar proclamando su fe en el sufragio universal. La focalización de sus desilusiones sobre el mundo campesino juega esta función. Permite dar una interpretación sociológica a un problema fundamental que concierne a la naturaleza misma de la democracia.

El advenimiento del sufragio universal, es cierto, modifica brutalmente el centro de gravedad de la vida política. Antes de 1848, la vida política se concentraba en las ciudades, y sobre todo en París, aunque la población francesa fuera rural en sus tres cuartas partes. Todo cambia con el decreto del 5 de marzo de 1848. Aunque los movimientos de opinión,

[25] Texto reproducido el 15 de marzo de 1848 en la primera página del *Bulletin de la République* (núm. 2). Sobre el problema del informe sobre las elecciones en la primavera de 1848, véase M. Dommanget, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, París, 1957.

[26] Sémérie, hay que señalarlo, hará el elogio de Blanqui.

las iniciativas y el teatro de la vida política siguen siendo urbanos, la decisión pertenece de ahora en adelante al campo. Los republicanos toman rápidamente conciencia de la importancia de este deslizamiento. "El pueblo de París —dice Félix Pyat a los campesinos—, ese gran artista en revoluciones, os ha desembarazado de los reyes, os ha hecho libres y ciudadanos; ha conquistado para vosotros el sufragio universal. ¡Ah! ¡Cuidadlo bien! La república se encuentra en vuestras manos, sois los más numerosos, sois 24 000 000 sobre 35. Sois los más fuertes [...]. Que la blusa gris se entienda con la blusa azul."[27]

Conocemos la decepción de los republicanos después de la elección de Luis Napoleón Bonaparte. Al igual que Marx, no tendrán palabras lo bastante duras para estigmatizar a las masas rurales, y a la especie de golpe de Estado legal por medio del cual han derribado al gobierno existente. Pero después del 2 de diciembre habrá que hablar de un verdadero abatimiento. Su amargura frente al mundo campesino resonará a todo lo largo del Segundo Imperio. El voto campesino cataliza entonces lo que no se había dicho anteriormente sobre el sufragio universal, polariza todas las críticas antaño dirigidas al pueblo en general. Así, en un texto de combate, *La lutte électorale en 1863*, Jules Ferry utiliza palabras extremadamente duras y despreciativas hacia la Francia campesina sometida al imperio, describiendo al campesino como un ser supersticioso, ingenuo e inculto, ajeno a toda comprensión política, pasivamente sumiso. Veinte años antes, los doctrinarios habían usado un lenguaje análogo para justificar el censo en general.

Al concentrar sus rencores e incertidumbres en la figura del campesino, los republicanos pueden permanecer fieles a su credo democrático, manifestando al mismo tiempo su escepticismo con respecto a las capacidades del pueblo. Pueden, en efecto, presuponer que existen *dos pueblos*, el de las ciudades y el del campo. Eugène Tenot, que será el autor de las obras sobre la historia del golpe de Estado, resume de manera muy interesante el punto de vista republicano en un folleto de 1865, *Le suffrage universel et les paysans*. "En 1848 —escribe—, existían en el suelo de Francia como dos pueblos yuxtapuestos. Uno ardiendo de espíritu nuevo, el otro con un siglo de retraso. Y es a este último al que la ley de la mayoría imponía la carga de fundar la libertad. Amurallados en la ignorancia, intelectualmente ajenos al resto de la nación, todas las ideas grandes o

[27] F. Pyat, *Aux paysans de la France*, brindis a los campesinos dedicado en el banquete del 24 de febrero de 1849, s.l. s.f., p. 1.

generosas del siglo habían pasado por encima de ellos sin emocionarlos."[28] El campesino acumula, a sus ojos, todos los obstáculos para una participación política efectiva: ignorancia, estado de aislamiento, apego a la vieja idea del soberano, amo absoluto, autócrata. Después de 1870, los republicanos continuarán pensando en esos términos. "¿Cómo organizar una nación en la que el campesino no entiende y domina la situación por mayoría?", pregunta por ejemplo George Sand,[29] algunos meses antes de ser elegida la Cámara Rural. En el momento del plebiscito de 1870, muchos demócratas radicales tronaban contra los campesinos mal pulidos, que representaban a la mayoría, oponiéndolos a los ciudadanos ilustrados de las ciudades, que representaban la lucidez política. Algunos de ellos volvían a utilizar incluso palabras empleadas por la derecha para decir que los votos debían pesarse y no contarse mecánicamente.[30] Por su parte, Sémérie habla con desprecio de "paganocracia".[31] Los republicanos emplean las mismas expresiones que Taine o Renan para hablar de las masas rurales.[32] Edgar Quinet está muy aislado para ver el alma de

[28] E. Tenot, *Le suffrage universel et les paysans*, París, 1865, p. 13.

[29] G. Sand, *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, p. 25 (fecha del diario del 24 de septiembre de 1870). En 1848, ella ya pensaba en esos términos. Véase su carta del 9 de marzo de 1848 al historiador Henri Martin: "La población rústica [...] no tiene en absoluto iniciativa, *no sabe*. Es la mota de polvo que espera un rayo de sol para volverse fecundo"; G. Sand, *Correspondence*, Garnier, París, 1971, t. VIII, p. 332.

[30] Véase lo que informa P. de la Gorce en *Histoire du Second Empire*, 1903, t. VI, p. 116.

[31] E. Sémérie, *La république et le peuple souverain*. "El pueblo soberano —escribe— es el campesino, y el sufragio universal conduce a la paganocracia" (p. 19). Y además: "El campesino ha nacido apenas a la vida cívica. No entiende nada de las inmensas interrogantes humanas que apasionan, agitan y levantan a las ciudades [...]. La distinción entre las ciudades y el campo, que es en política lo que la distinción entre el cerebro y el estómago es a la medicina, se impone entonces hoy en día, incluso a los igualitarios, tras haberlos hecho reír mucho" (pp. 17 y 15). Sémérie escribe al mismo tiempo que "se ha vuelto necesario un nuevo ateísmo, el que se dirige al dios *Mayoría*" (p. 7).

[32] Taine señala así en un artículo del 5 de diciembre de 1871 que "la ignorancia y la credulidad de las poblaciones son sorprendentes [...]. Todo el día, el campesino está en el campo y el trabajo agrícola sujeta el pensamiento del hombre a la tierra" (reproducido en H. Taine, *Du suffrage universel et de la manière de voter*, París, 1872, p. 25). Por su parte, Renan dice, en septiembre de 1870: "Amo más a los campesinos a quienes se da patadas en el culo que a los campesinos como los nuestros, a quienes el sufragio universal ha convertido en nuestros amos. Campesinos, ¿cómo? El elemento inferior de la civilización, al que nos han impuesto, nos ha hecho soportar veinte años este gobierno." (E. y J. de Goncourt, *Journal. Mémoires de la vie littéraire, 1864-1878*, París, 1956, t. II, p. 595). Republicanos, liberales y conservadores coincidían en responsabilizar a los campesinos del imperio. Dentro de esta óptica, véase igualmente una obra curiosa: D. R. D. Saint-Pé, *Les paysans et le suffrage universel*, Études sociales et politiques, París, 1869.

la revolución como el hijo de Chouan.[33] La denuncia del campesino como ser bruto y grosero, sin autonomía intelectual y política, permanece como una constante de la literatura republicana hasta comienzos de la década de 1880, y *La terre* de Zola traduce bien el estado de ánimo predominante.[34] Aunque a veces un difuso anticapitalismo acerca culturalmente a los republicanos a los valores del mundo rural, que simboliza el arraigo a la pequeña propiedad y la resistencia a la deshumanización industrial, son las decepciones electorales las que predominan políticamente. Este desprecio no cesa sino hasta que la república puede, a su vez, apoyarse en el campesino como había hecho el imperio. Jules Ferry dice entonces en son de triunfo: "Hemos conquistado el sufragio universal del campo; conservémoslo, no lo inquietemos, no lo cansemos. [...] Es un fundamento sólido para nuestra sociedad, y para la república una base de granito."[35] El vuelco del voto metamorfoseaba de un solo golpe el atraso en sabiduría profunda.

La simple comprobación de esta brutal inversión de la cuestión campesina por los republicanos demuestra que la realidad era mucho más compleja de lo que sugerían. Los trabajos históricos permiten además tener ahora una visión bastante precisa de su comportamiento político.[36] Incluso cuando subsisten divergencias de interpretación sobre la relación de los campesinos con la vida política, la hipótesis de racionalidad relativa de su comportamiento electoral, que había sido sugerida de manera muy fina en dos antiguos trabajos,[37] parece más bien confirmada.

[33] Sobrenombre de Jean *Chouan*, uno de los jefes insurrectos del oeste de Francia durante la revolución francesa (N. del T.).

[34] *La Terre* se publicó en 1888. La novela abarca sobre todo el final del Segundo Imperio. Sobre este texto muy difícil, véase F. Boissin, *Le paysan dans le roman contemporain*, París, 1888, y G. Robert, *La terre d'Émile Zola. Étude historique et critique*, París, 1952. En la década de 1870, Jules Guesde es uno de los raros autores que presenta a los campesinos de manera progresista, sugiriendo que nutrían oscuras simpatías en relación a la Comuna (véase su *Livre rouge de la justice rurale*, publicado en 1871).

[35] Discurso del 30 de agosto de 1885 en Bordeaux, en *Discours et opinions de Jules Ferry*, t. VII, pp. 41-42. Este discurso será fuertemente criticado por numerosos republicanos, que encontrarán demasiado optimista la confianza en el voto rural.

[36] Sobre esta cuestión, el artículo de E. Berenson, "Politics and the french peasantry: the debate continues", *Social History*, vol. XII, núm. 2, mayo de 1987, precisa de manera muy útil los trabajos y los debates desde los años sesenta. Señalaremos que, sintomáticamente, los republicanos del siglo XIX habían minimizado la resistencia campesina al golpe de Estado del 2 de diciembre, puesta bajo la luz por los historiadores contemporáneos (véase principalmente T. W. Margadant, *French peasants in revolt. The insurrection of 1851*, Princeton University Press, 1979).

[37] Véase A. Thabault, 1848-1914, *L'ascension d'un peuple. Mon village, ses hommes, ses routes, ses écoles*, París, 1944, y J.-J. Weiss, *Combat constitutionnel 1868-1886*, París, 1893 (véanse especialmente las páginas 103-111, muy notables, en las que el autor muestra que el campesino tiene la particularidad de "hacer política real, fundada en los intereses tangibles, los hábitos y las costumbres", a la inversa de otras categorías que hacen "política de sentimiento, o política de moda"; el autor analiza precisamente sobre esta base la política de Napoleón III en relación con los campesinos. A sus ojos, lejos de ser estúpido, el comportamiento político de los campesinos es, por el contrario, racional y se revela como muy eficaz).

La denuncia del voto campesino tiene sobre todo una función ritual en los republicanos. Tiene la finalidad de conjurar una interrogante, la de las relaciones entre la capacidad y el derecho al voto, polarizándola sociológicamente, manifestando que, por expresarse de manera disimulada, la cuestión del sufragio universal no deja de ser menos secretamente problemática. La manera en que Gambetta celebró simétricamente a las famosas "capas nuevas" va, por otra parte, en el mismo sentido. La república y la democracia se arraigan para él en una sociología. "Ahora —dice en 1870— sabemos lo que es el sufragio universal, sabemos que el sufragio universal somos nosotros, que el sufragio universal no puede tener derechos, intereses, aspiraciones, cóleras que no sean las nuestras, ya que nosotros somos el pueblo y él es el pueblo."[38] Si bien el nuevo régimen se confunde con la llegada y el triunfo de una clase —"haremos a la vez una república y una sociedad", decía también Gambetta—,[39] no hay de hecho nada problemático o ambiguo. Pero como no llegan verdaderamente hasta el extremo de esta lógica, que retomarán los leninistas, los republicanos siguen estando conscientes de una fractura que subsiste entre la fe y las obras, la teoría y la práctica. Para disminuirla y ponerla a distancia, colocan en el centro de su acción política la idea de educación de la democracia.

LA EDUCACIÓN DE LA DEMOCRACIA

> El sufragio universal tiene sus contradicciones íntimas, sus "antinomias", que son los enigmas que la democracia debe resolver [...]. Todas estas contradicciones remiten a la antinomia fundamental del *derecho* al sufragio, otorgado a todos, y de la *capacidad*, que no pertenece realmente sino a cierto número [...]. Reconciliar la superioridad numérica con la superioridad intelectual, he aquí la "cuadratura del círculo" de la democracia.[40]

[38] Discurso del 19 de abril de 1870 en el banquete de la juventud, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, t. I, p. 253.

[39] Discurso del 25 de septiembre de 1872, *ibid.*, t. III, p. 87.

[40] A. Fouillée, "La philosophie du suffrage universel", *La Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1884, pp. 104-119.

Cuando Alfred Fouillée escribe estas líneas, en 1884, el sufragio universal ha entrado por completo en las costumbres, y nadie más sueña con cuestionarlo directamente. No por ello deja de percibirse como un poder misterioso e imprevisible, incluso amenazante, aun en las filas republicanas. Los términos en que Fouillée se expresa lo atestiguan. No tiene nada de escritor marginal o de liberal melancólico. Desde la década de 1880 comienza a imponerse como uno de los pensadores oficiosos de la Tercera República. El filósofo de las ideas-fuerza y el padre intelectual del solidarismo supo captar la atención de Challemel-Lacour y de Gambetta, antes de ser el gran inspirador de Léon Bourgeois. Renouvier lo admira, junto con Taine y Renan. Fouillée es completamente representativo de la segunda generación republicana, la que sucede a los padres fundadores, cuya tarea práctica consiste en construir el Estado republicano, después de que la república haya triunfado definitivamente como régimen. Para toda esta generación, el arraigo y la consolidación de la república pasan por una acción prioritaria: la educación de la democracia. Es así como espera poder resolver la cuadratura del círculo definida por Fouillée. De ahí el papel central de la instrucción pública, a su modo de ver. "Democracia es demopedia": estas palabras de Proudhon resumen uno de los objetivos centrales de los republicanos después de 1880. Una floración de obras responde a este tema. León Bourgeois publica así en 1897 *L'éducaction de la démocratie française*, obra en la que llama a sus amigos a consagrar a la "institución del ciudadano" la energía y la atención que presidían en otro tiempo a la institución del príncipe. Eugène Spuller escribe también, por su parte, una *Éducation de la démocratie* (1892); Joseph Reinach, *L'éducation politique. Histoire d'un idéal* (1896); Félix Pécaut, *L'éducation publique de la vie nationale* (1897); Jules Payot, *L'éducation de la démocratie* (1895). Paul Bert, Ferdinand Buisson, Charles Secrétan, Mme. Coignet, publican igualmente reflexiones o manifiestos de títulos similares, seguidos de una multitud de autores menos conocidos. Todos han meditado, transidos de emoción, sobre la *Prière sur l'Acropole* —"Democracia [...] enséñanos a extraer el diamante de las multitudes impuras"—,[41] preocupados por ser los artesanos eficaces del advenimiento de la diosa Razón. Su programa sigue siendo aquel fijado por Gambetta en 1871: "Hay que volverse hacia los ignorantes y los desheredados, y hacer

[41] E. Renan, *Prière sur l'Acropole* (1876) en *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, Calmann-Lévy, París, t. II, 1948, p. 757.

del sufragio universal, que es la fuerza de la mayoría, el poder iluminado por la razón. Hay que terminar la revolución."[42]

El fervor demopédico durará más de 20 años, de 1880 a 1900. En 1908, un gran concurso nacional abierto por *Le Matin* da prueba de la actualidad remanente del tema planteando la cuestión del "programa mínimo de conocimientos intelectuales necesarios para formar a un ciudadano consciente de sus derechos y sus deberes".[43] Un jurado prestigioso reúne en esta ocasión a la crema y nata de la república política e intelectual: Léon Bourgeois, Ferdinand Buisson y Paul Doumer al lado de Aulard, Lavisse y Anatole France. Miles de ensayos y de disertaciones concursan. Las respuestas llegan de todos los rincones de Francia, de todas las profesiones, desde el profesor de la Sorbona hasta el simple soldado. Se otorgan cerca de cuatrocientos premios, y las diez mejores memorias son reunidas en un compendio, titulado inevitablemente *L'éducation de la démocratie*. Esta vasta literatura parece extraordinariamente homogénea. Las mismas preocupaciones, las mismas obsesiones se expresan en fórmulas muy similares, tan vagas como repetitivas. Se encuentra ahí conjugado en todos los modos y en todos los tonos el llamado a ligar el derecho al sufragio al deber de instrucción. Los republicanos de finales del siglo XIX apenas innovan, por lo demás, al montar ese caballito de batalla. En gran medida no hacen sino prolongar un gran tema revolucionario, pero su manera de abordar el problema de la educación para la democracia presenta sin embargo rasgos específicos.

Durante la revolución, el imperativo pedagógico está esencialmente ligado al sueño de formar un *hombre nuevo*, adecuado a la ciudadanía regenerada que se pretende edificar. "Hay que hacer de los franceses un pueblo nuevo": esta consigna de Rabaut Saint-Étienne[44] se convierte a partir de 1792 en el *leitmotiv* de los grandes planes de educación nacional que presentan, después de él, Lepeletier, Romme y Barère.[45] El hombre

[42] Discurso del 26 de junio de 1871, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, París, t. II, 1881, p. 21.

[43] Concurso nacional abierto por *Le Matin* (véase la obra *L'Éducation de la démocratie. Mémoires imprimés au concours*, París, s.f.).

[44] Rabaut Saint-Étienne, *Projet d'éducation nationale* (21 de diciembre de 1792), reproducido en B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie, textes et projets de l'époque revolutionnaire*, Garnier, París, 1982, p. 198.

[45] Véase M. Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la révolution française*, Gallimard, París, 1989, y *L'école de la France. Essais sur la révolution, l'utopie et l'enseignement*, Gallimard, París, 1984; D. Julia, *Les trois couleurs du tableau noir, la révolution*, Belin, París, 1981; B. Baczko, "Former l'homme

nuevo al que todos aspiran no conoce el egoísmo, está totalmente dedicado a la voluntad general e identifica completamente su existencia con la felicidad de la colectividad. La educación tiene la finalidad de corregir la naturaleza humana a fin de volverla conforme a esta ambición. "Considerando hasta qué punto la especie humana está degradada por el vicio de nuestro antiguo sistema social —escribe así Lepeletier—, me he convencido de la necesidad de operar una completa regeneración y, si me puedo expresar así, crear un pueblo nuevo."[46] Creación artificial de una nueva naturaleza que resuelve por sí misma el problema de la relación del individuo con la colectividad: los hombres de la revolución poseen una visión casi botánica de la educación. El pedagogo es, a sus ojos, una especie de *jardinero de la naturaleza humana*. Para ellos, la unidad social y la adecuación de lo privado y lo público no son producto de la identidad natural de los intereses, como en Smith, o de su identidad artificial, como en Bentham; no son resultado de un contrato o del gobierno de la razón: provienen de una *recreación de la naturaleza*, naturaleza perfecta, libre de todas las anomalías de la naturaleza "natural". El problema de las relaciones entre la mayoría y la razón es así a la vez naturalizado e historizado. Si existe un divorcio, éste sólo se entiende como una herencia, que resulta de la corrupción de los hombres por el absolutismo. La contradicción principal no es para ellos la de la mayoría y la razón; reside en la corrupción moral, legado del Antiguo Régimen. Los dispositivos educativos tienen entonces el doble objetivo de borrar las huellas de esta alienación histórica y formar una humanidad conforme a su esencia. De ahí el papel central del llamado a la virtud, mucho más que a la razón. En su *Travail sur l'éducation publique*, Mirabeau formuló este programa en términos que ya se han vuelto clásicos: "Buscáis —escribe— el medio de elevar prontamente las almas al nivel de vuestra Constitución, y *llenar el intervalo inmenso* que ésta ha colocado de golpe entre el estado de las cosas y el de las costumbres. Este medio no es otro que un buen sistema de educación pública: con él, vuestro edificio se vuelve eterno."[47] Es por esa

nouveau. Utopie et pédagogie pendant la révolution française", *Libre*, núm. 8, Pavot, París, 1980. Consúltese igualmente J. R. Vignery, *The french revolution and the schools, educational policies of the mountain, 1792-1794*, Madison, 1965.

[46] Su informe fue presentado a la Convención el 13 de julio de 1793. Está reproducido en Robespierre, *Textes choisis*, Éd. Sociales, París, 1973, t. II (aquí p. 159).

[47] Mirabeau, *Travail sur l'éducation publique* en B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie, op. cit.*, pp. 72-73.

razón, además, que se espera de la organización de las fiestas revolucionarias que éstas prolonguen dicho trabajo de educación. En los dos ámbitos, el objetivo es gobernar las imaginaciones y volver a conformar el espíritu humano, llevando a una reconciliación práctica de Descartes y Condillac. "Es necesario, por así decirlo, recrear al pueblo a quien se le quiere dar la libertad": Billaud-Varenne, al escribir estas palabras en 1794,[48] hacía eco directamente a la célebre advertencia de Rousseau, para quien "aquel que ose emprender la instrucción de un pueblo debe sentirse con el ánimo de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana".[49]

Ciertamente, en 1880 los republicanos esperan que la empresa educativa moldee un espíritu nacional y discipline las costumbres. Edgar Quinet había subrayado desde 1849 la centralidad de ello en su obra *L'enseignement du peuple*, que ejerció una profunda influencia en dos generaciones (la república y la democracia sólo podían durar, a sus ojos, si lograban crear el equivalente de una religión nacional). Los republicanos esperan también que la difusión de una moral laica permitirá reducir la influencia política de la Iglesia.[50] Pero no se podría confundir un programa semejante de educación moral y cívica con la idea de regeneración del periodo revolucionario. El proyecto republicano, además, no consiste sólo en unir la empresa pedagógica a la construcción de la nación. Es también, de manera muy directa, formar actores políticos conscientes. Los herederos de los padres fundadores son en este punto mucho más cercanos a Condorcet que a Lepeletier o Mirabeau, quienes, más allá de sus profundas diferencias, sueñan en principio con cambiar el corazón de los hombres. Para Condorcet, ya lo sabemos, la instrucción de las inteligencias era tan importante como la formación de las costumbres.[51] La instrucción es, a sus ojos, un medio esencial para reducir la distancia entre la lógica del sufragio y los imperativos de la razón. Es por medio de la instrucción que las asambleas espontáneamente tumultuarias

[48] Informe del 20 de abril de 1794 sobre "La teoría del gobierno democrático", *Moniteur*, t. XX, p. 268.

[49] Rousseau, *Du contrat social*, libro II, cap. VII.

[50] Véase la buena puntualización reciente de Ph. Stock-Morton, *Moral education for a secular society. The development of "morale laïque" in 19th century France*, Suny, Albany, 1988.

[51] Véase con respecto a este punto C. Kintzler, *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Le Sycomore, París, 1984; Fr. Vial, *Condorcet et l'éducation démocratique*, París, 1906 (reeditado por Slatkine), así como B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie, op. cit.*, y D. Julia, *Les trois couleurs du tableau noir, La révolution*. Remitirse igualmente a O. Gréard, *La législation de l'instruction primaire de 1789 à nos jours*, París, s.f., t. I, 1789-1833, y A. Sicard, *L'éducation morale et civique avant et pendant la révolution (1700-1808)*, París, 1884.

e irreflexivas pueden transformarse progresivamente en apacibles cenáculos. El 20 de abril de 1792 presenta, en esta perspectiva, su *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique* ante la Asamblea. La escuela, explica, debe fundar las virtudes públicas en la razón y no en el entusiasmo: Condorcet señala ahí muy fuertemente la especificidad de su aproximación. La democracia descansa en principio, para él, en la *igualdad en razón* de los hombres,[52] y no en la fusión de los sentimientos. De ahí su insistencia en la difusión de los conocimientos como condición de independencia. La tensión entre el liberalismo y la democracia debe ser reducida y después disuelta por el aumento de la libertad, confundida progresivamente con la razón. La igualdad no adquiere además sentido para él sino en el movimiento de difusión de las luces. "No puede haber igualdad —escribe en 1793— si no pueden todos adquirir ideas justas sobre los objetos cuyo conocimiento es necesario para la conducción de su vida. La igualdad de la estupidez no es tal, porque no existe ninguna entre los taimados y los ingenuos, y toda sociedad que no es iluminada por filósofos es engañada por los charlatanes."[53] Condorcet espera entonces que la instrucción no sólo tempere en lo inmediato los extravíos siempre posibles de la soberanía de la mayoría, sino que dé a la larga su verdadero sentido al derecho al sufragio igual para todos: volverse la expresión de la razón universal, llevando a cabo así el progreso del espíritu humano. Los republicanos de la década de 1880 se vuelven a encontrar completamente en este enfoque que los acontecimientos revolucionarios y después el hecho censitario habían colocado entre paréntesis. Léon Bourgeois, Ferdinand Buisson, Alfred Fouillé y sus pares sueñan con restablecer una nación de sujetos políticos autónomos y racionales. Eso explica la enorme influencia de Kant en los medios republicanos. El filósofo de Königsberg se convierte, desde la década de 1860, a partir del momento en que Jules Barni se dedica a la difusión sistemática de sus obras, en el filósofo al que se adosa la tradición republicana francesa para pensar la reconciliación de la mayoría con la razón.[54]

[52] "En tanto que haya hombres que no obedezcan sólo a su razón, que reciban sus opiniones de una opinión ajena —escribe en 1792 en su *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique*— en vano todas las cadenas habrían sido rotas, en vano estas opiniones fingidas serían verdades útiles: el género humano no dejaría por ello de estar dividido en dos clases: la de los hombres que razonan, y la de los hombres que creen, la de los amos y la de los esclavos" (en B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie, op. cit.*, p. 185).

[53] Prospecto del *Journal d'instruction sociale*, 1793, pp. 9-10.

[54] Véase M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, París, s.f. (1924), y J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la république*, Éd. de Minuit, París, 1988. Para la primera recepción de Kant en Francia, remitirse a Fr. Azouvi y D. Bourel, *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, París, 1991.

Un hombre y una institucion simbolizan la ambición pedagógica republicana en la segunda mitad del siglo XIX: Jean Macé y la Liga Francesa de la Enseñanza.[55] Nacido en 1815, Jean Macé une a las dos generaciones que han edificado la república. Por su enfoque y su sensibilidad, encarna perfectamente lo que fue el espíritu republicano en la Francia del siglo XIX. Hijo de un obrero, nacido en París, fue encargado de dar cursos de historia y profesor particular en la década de 1840. Políticamente es, en ese entonces, relativamente moderado. En enero de 1848, publica por ejemplo *Lettres d'un garde national à son voisin*, en las cuales expresa su adhesión a los objetivos del movimiento de los años de 1840, reivindicando la extensión del derecho al sufagio únicamente a los guardias nacionales.[56] El 5 de marzo de 1848, lo sorprende la llegada del sufragio universal: "El sufragio universal nos llegó sin aviso —y Dios es nuestro testigo de que no lo habíamos pedido", escribirá más tarde.[57] Es en ese momento cuando siente la urgencia de organizar "la educación del amo inculto", según sus propios términos.[58] Toda su vida se organizará de ahí en adelante alrededor de aquel objetivo. Cuando la Imagerie Pellerin, de Épinal, le dedica un impreso después de su fallecimiento, acompaña las ilustraciones de su primera obra con una leyenda que resume muy bien la novela de la república: "Porque no tienen instrucción, los hombres que hicieron la revolución de 1848 eligen como presidente de la república a un ambicioso, Luis Napoleón Bonaparte. Un joven profesor, Jean Macé, asiste con tristeza a este acontecimiento. Él entiende que los franceses tienen la necesidad de instruirse para aprender a elegir bien a sus representantes."[59] Durante la Segunda República, Macé hace sus primeras armas como instructor popular y organizador. Contribuye a *La Vraie*

[55] Sobre Jean Macé y la historia de la Liga de la Enseñanza, remitirse principalmente a K. Auspitz, *The radical bourgeoisie. The Ligue de l'Enseignement and the origins of the Third Republic, 1866-1885*, Cambridge University Press, 1982, y a J. Macé, *La Ligue de l'Enseignement à Beblenheim, 1862-1870*, París, 1890 (reproduce numerosos documentos interesantes sobre los orígenes de la Liga). Véase también A. Dessoye, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'Enseignement*, París, 1883, y É. Petit, *Jean Macé, sa vie et son œuvre*, Paris, s.f.

[56] Sus escritos de comienzos del año 1848 fueron reproducidos en J. Macé, *L'Avènement du suffrage universel, janvier-février 1848*, París, 1879.

[57] Artículo en *L'industriel alsacien*, diciembre de 1861, reproducido en J. Macé, *La Ligue de l'Enseignement à Beblenheim, op. cit.*, p. 36.

[58] *Ibid.*, p. 5.

[59] Cartel ilustrado, "Un grand ami des enfants: Jean Macé", s.f.

République, el periódico de Thoré, en el que colaboran Barbès, Pierre Leroux y George Sand. En la primavera de 1849, se vuelve secretario de Solidaridad Republicana, el comité establecido por el Partido Democrático para las elecciones legislativas. Desde el otoño de 1849, a junio de 1850, dirige la oficina de Propaganda Socialista, que difunde en las provincias alejadas la prensa socialista y republicana. Después del 2 de diciembre abandona París y las amenazas de represión para retirarse a una pequeña ciudad de Alsacia, Beblenheim, donde enseña en un modesto pensionado. Escribe entonces toda una serie de obras de educación popular, de las cuales algunas, como *Histoire d'une bouchée de pain* (1861), conocerán una difusión considerable. Es en aquellos años que toma cuerpo la idea de crear una sociedad de instrucción popular. En diciembre de 1861, publica en *L'Industriel Alsacien*, "Lettres d'un paysan d'Alsace à un sénateur sur l'instruction obligatoire". "La ignorancia del pueblo es ahora un peligro público. Antes, era solamente una vergüenza", escribe él ahí.[60] La creación de una Liga de la Enseñanza en Bélgica lo incita a cristalizar sus propios proyectos. "La marea ascendente del sufragio universal, a la que de ahora en adelante nada detendrá —escribe en *L'Opinion Nationale* del 25 de octubre de 1866— determina en este momento, tanto en los Estados a los que amenaza como en aquellos que ya invadió, un movimiento irresistible de enseñanza popular."[61] Al mes siguiente se funda la Liga Francesa de la Enseñanza. En 1870, la víspera de la guerra, agrupa a 18 000 partidarios. La Liga, escribe algunos años más tarde Eugène Spuller, "es el resumen, el resultado, la desembocadura de todo lo que piensa el partido republicano desde hace cien años en materia de educación".[62]

Los esfuerzos de Jean Macé logran todo su auge tras la caída del Segundo Imperio. Él resume su programa en una serie de pequeños folletos:[63] preparar a los niños para su "oficio de elector" y "formar electores que sepan todos razonar". "¡Vamos! ¡Jacques Bonhomme, amigo mío —lanza—, ya que te dices rey y quieres la república, vamos! Aprende tu oficio de rey y de republicano."[64] Macé encuentra ahí el programa e

[60] Cartas reproducidas en J. Macé, *La Ligue de l'Enseignement à Beblenheim, op. cit.*, p. 30.
[61] *Ibid.*, p. 204.
[62] E. Spuller, "Histoire de la Ligue de l'Enseignement" en *Éducation de la démocratie*, París, 1892, p. 190.
[63] J. Macé, *Les idées de Jean-François*, París, 1872-1873, 8 vols.
[64] J. Macé, *Les idées de Jean-François*, t. VII: *Jacques Bonhomme à ses députés. La France à Jacques Bonhomme*, París, 1873, p. 45.

incluso a veces las fórmulas de Condorcet para expresar la necesaria fusión de la mayoría con la razón. Adosada a las redes de la francmasonería, de la que Jean Macé era miembro, la Liga conoce una formidable expansión, confederando a un gran número de asociaciones locales. Para resumir su influencia, basta con dar una sola cifra: la tercera parte de los diputados pertenecían a ella en 1885.

La educación para la democracia se encuentra entonces en el centro de la acción republicana. Tiene por finalidad hacer coincidir el derecho y el hecho, hacer que las costumbres correspondan a las conquistas políticas. Sin embargo, no basta con formar electores conscientes y racionales. Para hacer que la política ingrese a la edad de la razón, los republicanos sienten que hay también que despojarla de lo banal, separarla de la esfera ordinaria de las necesidades y los hábitos, para darle gravedad, como si el ejercicio de la razón presupusiera una cierta solemnidad. Los primeros manuales de instrucción cívica insistirán en esta dimensión, llegando a otorgar un carácter casi sacramental al acto electoral. "Cuando voy a votar, estoy muy conmovido", hace decir Eugène Lavisse a uno de sus personajes en un manual de instrucción cívica adoptado en las escuelas comunales.[65] El voto debe tender a ser una pura expresión de la conciencia y la razón de los individuos. Paul Bert formuló este imperativo en términos particularmente elocuentes.

> Sobre todo y antes que nada —escribe—, hay que inspirar al niño un respeto casi religioso por ese gran acto del voto que, hasta ahora, tantos personajes tratan con tal ligereza [...]. Es necesario que éste se vuelva en él una especie de instinto adquirido, al punto de que cuando este joven ciudadano se aproxime a la simple caja de madera blanca colocada en la mesa de voto, experimente algo de la emoción que sienten los creyentes cuando se acercan al altar.[66]

Estas fórmulas sorprendentes no se deben entender como la expresión ideológica de una negación ingenua o perversa de las relaciones de fuerza y los conflictos de intereses. El pensamiento republicano no puede comprenderse como simplemente opuesto a la lucha de clases, menos aún en tanto que no sólo se ordena alrededor de la preocupación de establecer un sucedáneo laico de religión. Se organiza también a partir

[65] P. Laloi (seudónimo de E. Lavisse), *La première année d'instruction civique*, París, 1881, 3a. ed., p. 145.
[66] P. Bert, *De l'éducation civique. Conférence faite au palais du Trocadéro le 6 août 1882*, París, 1882, p. 15.

de otras urgencias. La cuestión central es, para él, pensar las relaciones entre la razón y la democracia. Eso es lo que quiere decir Paul Bert: la democracia no puede volverse racional, más que si los individuos expresan su voto en el silencio de las pasiones, satisfaciendo así a la condición puesta por Diderot y Rousseau a la expresión de la voluntad general.

Si el sufragio universal sólo adquiere sentido cuando lo ejerce una población suficientemente instruida, el problema de la instrucción obligatoria se encuentra automáticamente a la orden del día. En 1871, el círculo parisiense de la Liga lanza, con esta finalidad, el Movimiento Nacional del *Sou* contra la ignorancia. En 1872 recogerá más de un millón de firmas. Jean Macé dice entonces: "Yo conozco el artículo primero que debe encabezar la ley electoral que nos hace falta. Es el que instauraría la instrucción obligatoria."[67] No era nueva, sin embargo, la cuestión de la subordinación del derecho al voto a un nivel de instrucción suficiente. Ya había sido planteada en Termidor. El artículo 16 de la Constitución del año III había propuesto una solución clara: "Los jóvenes no pueden ser inscritos en el registro cívico, si no prueban que saben leer y escribir, y ejercer una profesión mecánica [...]. Este artículo no se pondrá en práctica sino a partir del año XII de la república." Así formulado, el artículo no retiraba el derecho al voto a los analfabetos que ya lo ejercían, y dejaba un plazo de nueve años a los adolescentes para prepararse en su deber de instrucción.[68] El ejercicio de una profesión mecánica se refería sobre todo a un criterio de inclusión social: se quería significar en él que el derecho al voto era consecuencia de una implicación en la sociedad, de la capacidad de ser un miembro útil de ésta. No se trataba entonces de una medida restrictiva, que se propusiera instaurar un censo oculto cualquiera. Lo mismo sucede con la condición "cultural" incluida en el ejercicio del derecho al sufragio. Ésta no se inscribe en una lógica de eliminación o de sustracción de ciertas categorías sociales, incluso si encontramos un miembro de la convención que teme el establecimiento de una "verdadera aristocracia de las ciencias".[69] Pasados los extravíos del Terror, el objetivo es simplemente garantizar las libertades mediante la instauración de un gobierno racional. Sólo el despotismo o la anarquía se nutren de la ignorancia, abogan Daunou y Boissy d'Anglas. En su *Rapport sur l'instruction publique*, presentado en Brumario del año IV,[70] Daunou se propone ampliar los dispositivos constitucionales por medio de una vigorosa acción de difusión de la instrucción pública. Su objetivo es en ese sentido, muy claramente, el de reconciliar a la revolución con el Siglo de las Luces, y al mismo tiempo a los franceses consigo mismos: "Está reservado a las letras terminar la revolución que ellas comenzaron", comenta.[71] Suprimida en el año VIII, la disposición prevista por la Constitución del año III no tenía ya razón de ser con la llegada del régimen censatario. En las décadas de 1830 y 1840, los republicanos tenían en mente otras preocupaciones. Debían pelear por abolir el censo, antes de soñar con las condiciones de un ejercicio razonado de la soberanía.[72] No es entonces, lógicamente, sino después de 1848, con la llegada del sufragio universal, que la relación entre el derecho al sufragio y el nivel de instrucción se toma de nuevo en consideración.

En febrero de 1849, Édouard Charton presenta a la Asamblea una enmienda al proyecto de ley electoral, entonces en discusión, para condicionar el derecho al voto al hecho de saber leer y escribir.[73] Este personaje es interesante. Antiguo predicador sansimoniano, autor de un *Dictionnaire des professions* de amplia difusión, había sido llamado después de febrero de 1848 por Hippolyte Carnot al puesto de secretario general del Ministerio de Instrucción Pública. Es entonces un republicano de izquierda, que retoma los argumentos de Daunou en el año III. Su enmienda es rechazada por una conjunción de los votos de la extrema izquierda —que encuentra que el proyecto comporta amenazas restrictivas ulteriores— y de la derecha, que no ve en la disposición concebida por Charton más que un intento de alejar las influencias rurales.[74] Para muchos parece además complicado establecer un procedimiento simple

[67] J. Macé, *Les idées de Jean François*, t. IV: *La vérité du suffrage universel. Avant, pendant et après*, París, 1872, p. 53.

[68] Fijado inicialmente en seis años, este plazo había sido prolongado tras la discusión en la Convención.

[69] Charles Lacroix, discusión del 24 Mesidor, año III (*Moniteur*, t. XXV, p. 227).

[70] Reproducido en B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, *op. cit.*

[71] En *Ibid.*, p. 513.

[72] Que yo sepa, sólo Charles-Antoine Teste retoma esta idea. En su *Projet de Constitution républicaine* publicado en París en 1833, el amigo de Buonarotti y de Voyer d'Argenson escribe: "Al querer el principio fundamental de la igualdad que todo hombre que pertenezca al país y goce del ejercicio de la razón sea ciudadano y forme parte del pueblo, no se trataba ya de saber con qué signos se reconocería que el hombre estaba en plena posesión de la facultad de razonar, y que pertenecía realmente al país" (p. 11). El artículo 8 de su proyecto responde a la primera condición: "En... años, ningún nativo será admitido a prestar juramento y no podrá ejercer los derechos de ciudadano, si no comprueba haber recibido la educación nacional" (p. 46).

[73] Proyecto presentado el 15 de febrero de 1849. Véase *Procès verbaux de l'Assemblée Nationale*, París, 1849, t. VIII (discusión pp. 84-87).

[74] "Sería entre los electores del campo entre quienes la ley que exigiera saber leer y escribir crearía los mayores vacíos", señala algunos años más tarde Rémusat, quien admite por esta ra-

que permita probar que se sabe leer y escribir. Estos diferentes obstáculos bastan para impedir la difusión de la idea. Sin embargo, ésta camina de manera soterrada. En 1851, en sus reflexiones sobre la organización del sufragio universal, Lamartine la retoma. "La instrucción elemental —escribe en *Le passé, le présent, l'avenir de la république*— es el *censo espiritualista* del ciudadano. Saber leer y escribir es saber comprender. La ilustración forma parte de la moral; la inteligencia es *la garantía* del elector soberano."[75] Bajo el Segundo Imperio, creyendo que el poder imperial se funda en última instancia en el apoyo de las masas ignorantes, los republicanos y los liberales evocan en numerosas ocasiones esta cuestión siempre abierta. Ante la cercanía de las elecciones legislativas de 1863, Jules Favre toma partido a su vez por la tendencia a no conferir el derecho al voto sino a quienes saben leer y escribir.[76] "Antes de decretar el sufragio universal —señala por su parte Eugène Spuller—, parece que deberíamos haber comenzado por decretar la instrucción universal."[77] Louis Blanc, D'Alton-Shée y George Sand van también en este mismo sentido.[78]

Aun cuando todos los republicanos están de acuerdo en ligar la instrucción pública al sufragio universal, el orden de las prioridades sigue quedando, sin embargo, sin determinarse: ¿hay que condicionar el derecho al sufragio al hecho de estar instruido, con el riesgo de fijar, como en el año III, un plazo de aplicación? ¿O bien, a la inversa, comenzar por volver obligatoria la instrucción, de tal suerte que el problema tienda a ser reglamentado en los hechos? Muchos dudan y oscilan entre ambas posiciones, que pueden de hecho referirse a filosofías muy diferentes del sufragio, derecho o función. En 1865, Jules Simon es el primero en plantear el problema de la obligación escolar en su relación con el sufragio universal.[79] Pero en 1871 sugiere, en el otro sentido, que sea la obtención

zón sus reticencias a la adopción de tal medida ("Les élections de 1863", *La Revue des Deux Mondes*, 15 de julio de 1863, p. 264).

[75] A. de Lamartine, *Le passé, le présent, l'avenir de la république*, pp. 247-248 (subrayado por él). Pero Lamartine se oponía a toda "exclusión retroactiva" de la masa del pueblo.

[76] Citado por P. de la Gorce, *Histoire du Second Empire*, t. IV, p. 209.

[77] E. Spuller, *Histoire parlementaire de la Seconde République*, p. 20.

[78] "No hemos comprendido, desde el principio, lo que había de terrible y colosal en el sufragio universal —escribe esta última en 1870. En lo que a mí respecta, fue con pena que lo vi establecerse en 1848 sin la condición obligatoria de la instrucción gratuita" (G. Sand, *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, p. 163; diario fechado el 5 de noviembre de 1870).

[79] Véase su discurso del 8 de abril de 1865, reproducido en *La politique radical*, París, 1868. Para una perspectiva comparativa concerniente tanto a los debates como a las legislaciones so-

del certificado de estudios primarios la que condicione la inscripción en las listas electorales.[80] Los republicanos terminaron optando por la obligación escolar. Varios elementos pesaron en ese sentido. Las reticencias de los conservadores vuelven difícil en principio, a comienzos de la década de 1870, la adopción de una condición cultural de sufragio (al igual que en 1849 o en los años de 1860, los conservadores temían sobre todo un brutal vuelco de la relación entre el voto del campo y el voto de las ciudades). La ausencia de instrucción, ademas, no parecía poder imputarse automáticamente a las personas aludidas. Son los padres y no los hijos los verdaderos responsables, dicen.[81] "Al eliminar del número de los electores a los hombres que la sociedad ha dejado corromperse en la ignorancia —señalaba más ampliamente Alfred Naquet—, se les haría responsables de un crimen que no es suyo."[82] De una manera más difusa, a los republicanos les repugna adoptar una medida que habría podido parecer susceptible de cuestionar un derecho adquirido. Rechazan, por la misma razón, eludir la cuestión mediante la introducción de la boleta de voto autógrafa.

En tiempos de la monarquía censitaria, los electores debían obligatoriamente escribir ellos mismos el nombre del diputado a elegir en la mesa de la oficina de voto, antes de doblar su boleta. Pero en 1848, la introducción de boletas impresas y preparadas de antemano se había autorizado por razones técnicas relacionadas con el escrutinio departamental de lista (habrían muchos nombres que escribir) y con la introducción de una masa de nuevos electores de los cuales muchos eran iletrados. Las distribuciones partidarias de boletas a la entrada de las oficinas eran fre-

bre la relación entre instrucción y derecho al voto en el siglo XIX, véase la tesis de E. A. Poulopoulo, *Le vote des illetrés*, París, 1923.

[80] Proyecto presentado junto con Thiers el 15 de diciembre de 1871. Reproducido en *Annales de l'Assemblée Nationale*, París, 1872, t. VI, anexo núm. 714. Antes de ellos, Herold y después Keratry habían ya presentado proyectos de ley en la misma dirección (en 1869 el primero, el segundo en enero de 1870; ambos proponían no inscribir en las listas electorales más que a los individuos que supieran leer y escribir, previendo un periodo de transición antes de aplicar la medida).

[81] Jules Ferry, Gambetta, Jules Simon y los principales republicanos proponían por esta razón, en un proyecto de ley sobre la instrucción gratuita y obligatoria presentado el 21 de febrero de 1870 (*Annales du Sénat et du Corps législatif*, sesión de 180, t. II, p. 40), privar de elegibilidad para los puestos comunales a los padres que no hubieran hecho que sus hijos cumplieran con el deber escolar.

[82] A. Naquet, *La république radicale*, p. 172 (véase todo su capítulo "De l'instruction primaire").

cuentes, pero todo el mundo sacaba ventaja de ello.[83] Es bajo el Segundo Imperio cuando ciertos liberales ven en el retorno obligatorio de la boleta autógrafa el medio para limitar el peso de las candidaturas oficiales y apartar subrepticiamente del escrutinio a los campesinos iletrados, que votaban en masa a favor del poder imperial. Prévost-Paradol y Ferdinand de Lasteyrie militan en este sentido.[84]

> La excesiva condescendencia de que dimos prueba en principio hacia los iletrados no tiene actualmente la misma razón de ser —escribía este último. Digámoslo francamente, ya que desde hace más de veinte años, el sufragio universal se ha convertido en la ley política del país, y aquellos que no juzgan adecuado aprender, sólo a juntar las pocas letras que componen un nombre propio, no serán dignos de ejercer sus derechos de ciudadanos.[85]

Los republicanos no retoman esta idea, al no ver en ella más que un paliativo de una eficacia técnica discutible.[86] ¿Rompieron, sin embargo, con todo enfoque capacitario del sufragio? Ciertamente no. La prolongación misma del debate sobre la liga a establecer entre la instrucción y el derecho al sufragio atestigua su perplejidad remanente.

En 1881, durante el primer congreso nacional de la Liga Francesa de la Enseñanza, Jean Macé lo manifiesta muy claramente. La condición necesaria para el sufragio universal es la instrucción universal, recuerda. "Cuando un pueblo ha dejado llegar al primero antes que a la otra —concluye—, queda en peligro de naufragio hasta que le haya otorgado su complemento."[87] Gambetta lo reprende severamente en ese punto.

[83] Véanse sobre estas cuestiones las obras curiosas y bien documentadas de Alexandre Pilenco, *Les mœurs électorales en France. Régime censitaire*, París, 1928, y *Les mœurs du suffrage universel en France (1848-1928)*, París, 1930.

[84] Véase Prèvost-Paradol, *La France nouvelle* (véase el capítulo I del libro II, "Du droit de suffrage"), y F. de Lasteyrie, *Le paysan. Ce qu'il est, ce qu'il devait être. Petite étude morale et politique*, París, 1869.

[85] F. de Lasteyre, *Le paysan*, p. 115.

[86] Lamartine no había sido escuchado cuando escribió, en 1850, que "la obligación de saber leer y escribir, el imperativo de escribir uno mismo su boleta, está en el número de aquellas garantías morales que la futura ley podrá prescribir"; Lamartine, *Le passé, le présent, l'avenir de la république*, p. 247.

[87] Discurso de J. Macé, 21 de abril de 1881, reproducido en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, t. IX, 1883, p. 188. En 1885, Jean Macé no había nunca cambiado de opinión. "Es triste decirlo —decía—, pero el sufragio universal llegó muy pronto a nosotros: es un niño nacido antes de tiempo. Antes de tener el sufragio universal, habrían sido necesarios treinta años de instrucción obligatoria. Y bien, hemos tenido treinta años de sufragio universal antes de tener instrucción obligatoria [...]. Es esta educación para el sufragio universal la que tenemos

> Al escucharos —le responde—, me parecía que íbais tal vez a sobrepasar la legítima medida, ya que el sufragio universal es un derecho antes de ser el ejercicio legal y regular de la razón cultivada [...] y no habría que dejar que se diga, ni por un solo instante, que su principio o su valor pueden depender del estado intelectual de todo un pueblo, ya que nadie está en situación de medir ese estado intelectual.[88]

La frontera entre la instrucción-condición y la instrucción-acompañamiento es sin embargo singularmente difícil de trazar. De ahí la celebración de la ley del 22 de octubre de 1882, que permite en los hechos no tener que pronunciarse en el fondo. Se puede, en efecto, *presuponer* el surgimiento de una universalización de la difusión de la razón, a partir del momento en que la instrucción es obligatoria. Esta presuposición es la clave del problema teórico que los republicanos deben resolver.

Con la instauración de una escolaridad gratuita y obligatoria, la demopedia queda instituida jurídicamente. Por esta razón, 1882 no es solamente una fecha en la historia de la instrucción pública que concluya la empresa comenzada en 1833 por la ley Guizot. Marca un hito en la historia de la democracia francesa. Al permitir pensar en la reconciliación de la mayoría y la razón, ayuda a la filosofía política republicana a encontrar su coherencia. De ahí en adelante, el tiempo de la democracia concuerda con el de la historia. Ya no hay retraso que salvar, o que soportar su carácter prematuro. En 1882, la conquista de 1848 corresponde definitivamente a la razón republicana. 1848, 1882, las dos fechas adquieren inmediatamente una misma importancia simbólica, al encarnar los dos polos del derecho y la capacidad, que estructuran la tensión democrática, permitiendo que se confundan sus principios y sus efectos.

El sufragio universal, ¿fue aceptado desde entonces sin ninguna reticencia por la segunda generación republicana? En todo caso, encontró su consagración histórica y su justificación teórica. La exigencia de la instrucción *previa* al ejercicio del derecho no deja de subsistir, sin embargo, entre algunos. En 1884, Alfred Fouillée alaba por ejemplo el sistema belga de los exámenes electorales, deseando que se aplique algún día en Francia.[89] Para todos, seguía siendo en todo caso un problema práctico.

que hacer"; J. Macé, *Bulletin de la Ligue Française de l'Enseignement*, núm. 31, junio y agosto de 1885, p. 197.

[88] Respuesta de Gambetta a Jean Macé del 21 de abril de 1881, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, t. IX, pp. 199-200.

[89] En su artículo sobre "La philosophie du suffrage universel", *La Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1884, pp. 124-125. La ley electoral belga del 24 de agosto de 1883 había

Después de 1882, los republicanos se muestran empeñados en hacer pasar a las costumbres aquellos que la ley había prescrito. Pero la máquina escolar no conoce en aquel momento una verdadera revolución, al no hacer la ley sino prolongar y consagrar la obra ya empezada por los Guizot, Duruy y Simon. En principio, lo que progresa es la toma de conciencia de la misión de la instrucción pública. Por esta razón, los republicanos se movilizan con mayor fuerza aún que en el pasado, para prolongar el trabajo de la escuela por medio de un esfuerzo militante. Después de 1882, la Liga de la Enseñanza conoce su edad de oro, cubriendo a Francia de los círculos federados por ella. Las iniciativas son, por lo demás, muy diversas. Junto con la Liga, se desarrollan numerosas asociaciones de instrucción popular: la Asociación Filotécnica, la Sociedad Franklin, Los Amigos de la Instrucción, y muchas más.[90] Se fundan cursos para adultos, se lanzan colecciones de libros baratas,[91] se editan manuales electorales,[92] se crean bibliotecas municipales o regimentales, se organizan en todas partes conferencias científicas, literarias y morales. Los republicanos de las décadas de 1880 y 1890 retoman entonces la consigna que Michelet lanzaba después de 1848: "No hace falta que la república sea exterior, que esté en la superficie; es necesario que entre y penetre."[93] Toda

instituido un sistema de capacidad intelectual. Un jurado hacía pasar a los candidatos por un examen electoral que comprendía preguntas simples sobre la moral, la historia y la geografía de Bélgica, sus instituciones, la lectura, la escritura, el cálculo. Los titulares de ciertos diplomas y los miembros de ciertas profesiones quedaban exentos. Hay que señalar que una condición de censo subsistía en aquel entonces en la legislación belga, y que la aprobación del examen permitía abstraerse de ella (siendo los censatarios, a la inversa, dispensados del examen político).

[90] Se pueden encontrar indicaciones útiles en P. Marie, "La bibliothèque de Amis de l'instruction du IIIe arrondissement" en P. Nora (comp.), *Les lieux de mémoire*, t. I, *La république*, Gallimard, París, 1984, y en *Lectures et lecteurs du XIXe siècle: la bibliothèque des Amis de l'instruction*, actas del coloquio del 10 de noviembre de 1984, París, Bibliothèque de Amis de l'instruction du IIIe arrondissement, 1985. Sobre la historia de la Sociedad Franklin de 1860 a 1899, véanse las dos memorias de C. Aude y D. Passion (ENSB, Villeurbane, 1977 y 1978).

[91] Véase principalmente la famosa "Bibliothèque nationale" lanzada en 1863 por Victor Poupin, así como la "Bibliothèque démocratique" que prospera a partir de 1877.

[92] El estudio de los manuales electorales es particularmente interesante de llevar a cabo en la perspectiva de una historia del sufragio universal. A su manera, se proponen una educación para la democracia. A menudo se trata de pequeños tratados de educación moral y política. El primer manual electoral se publica en 1817 (*Manuel électoral à l'usage de MM. Les électeurs des départements de la France*, París). Véase la colección de manuales reunida por la Biblioteca Nacional bajo la marca Le[8].

[93] Citado por E. Spuller, *Éducation de la démocratie*, p. 130.

su energía está movilizada por esta tarea. "Los republicanos —escribe Eugène Spuller— tienen fe en la democracia y en la libertad, pero se cuidan de creer que la fórmula lograda del 'pueblo soberano' sea una panacea, ni que el sufragio universal, por una virtud mágica, prevenga o repare todos los males [...] saben que el gobierno democrático vale justo lo que vale el pueblo, y trabajan en la instrucción del pueblo."[94] Esta enorme empresa demopédica no se limita a la formación de las inteligencias. Se quiere que los ciudadanos sean también buenos soldados y valientes patriotas. "Hay que poner en todas partes, al lado del maestro, al gimnasta y al militar", decía ya Gambetta en 1871.[95] Las sociedades de tiro y de gimnasia se desarrollan así de manera paralela a las sociedades de instrucción popular.[96] En el congreso de 1882 de la Liga —cuya divisa proclamaba orgullosamente "Por la patria, por el libro y por la espada"—, el senador Eustache George habla por ejemplo de la necesidad de llenar el gran intervalo que transcurría entre la escuela y el regimiento.[97] La república soñó así con ser una demopedia integral. La educación republicana no es sólo una prótesis de la naturaleza o de la razón; contempla más extensamente constituir el principio activo de una solución a todas las aporías de la democracia moderna, y a volver a poner en forma la relación social.

REHACER UNA CABEZA DEL PUEBLO

"Si el sufragio universal supone, abajo, a los hombres capaces de escoger, supone sobre todo, en lo alto, a los hombres dignos de ser elegidos", señala Alfred Fouillée como conclusión de sus reflexiones sobre el sufra-

[94] *Ibid.*, p. 140.

[95] Discurso del 26 de junio de 1871, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, t. II, p. 23.

[96] Véanse sobre este punto P. Arnaud (comp.), *Les athlètes de la république, gymnastique, sport et idéologie républicaine, 1870-1914*, Privat, Tolosa, 1987 (véase muy especialmente la contribución de B. Maccario, "Gymnastique, sport et éducation populaire. Le combat de la Ligue de l'Enseignement"); A. Ehrenberg, *Le corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie*, Aubier, París, 1983; P. Chambat, "La gymnastique, sport de la république?", *Esprit*, abril de 1987; B. Lecoq, "Les sociétés de gymnastique et de tir dans la France républicaine (1870-1914)", *Revue Historique*, núm. 559, 1986; J. Thibault, *Sport et éducation civique, 1870-1970*, Vrin, París.

[97] Véase su informe "L'éducation gymnastique et militaire", *Bulletin de la Ligue Française de l'Enseignement*, núm. 10, 1 de abril de 1882, pp. 73-76.

gio.[98] Es casi por necesidad lógica que los republicanos son llevados a preocuparse por la constitución de nuevas elites, indispensables para el equilibrio de una democracia inmadura aún.[99]

> Sólo cierta parte de la democracia tiene la pasión y la preocupación por las cosas y los actos de los hombres públicos –dice por ejemplo Gambetta. Es entonces a estos hombres más avisados y más ilustrados a quienes corresponde, en cierta medida, libremente, sin presión, convertirse en los maestros, los educadores, los guías de sus hermanos menos avanzados del sufragio universal, de aquellos que tienen menos ocios y menos luces.[100]

En sus novelas nacionales y populares, Erckmann-Chatrian ilustran de manera muy sensible esta visión republicana del acompañamiento de las masas por un nuevo tipo de notables, atentos y modestos. Al igual que gran cantidad de responsables republicanos, desean que una burguesía renovada, seria y culta pueda proporcionar al pueblo sus "verdaderos senadores".[101] Nos encontramos lejos, aquí, de los acentos de Renan o de Taine. Para Ferry y Gambetta, las elites no son sino los "hermanos mayores" del pueblo, según una expresión de este último, y no sus amos distantes. Pero sus preocupaciones son sin embargo similares: se piensa que la democracia tiene necesidad de ser guiada y que la sociedad francesa debe reinventar el equivalente de una nueva aristocracia. En un ensayo publicado en 1888, *L'éducation de la bourgeoisie sous la république*, un escritor político republicano, Edouard Maneuvrier, presenta sobre este tema una síntesis que encuentra a la vez la aprobación de sus amigos y de los conservadores ilustrados. La educación para la democracia y lo que él llama la "regeneración de los sistemas de educación aristocrática" no son a sus ojos más que dos partes complementarias de una misma empresa. Su conclusión traduce el estado de ánimo de aquel periodo:

> Se ha dicho a los miserables: "ya no hay más paraíso; o más bien, vuestro paraíso está aquí abajo, toca a vosotros conquistarlo". Al mismo tiempo, se les ha armado: se les han otorgado derechos temibles, que no son aún capaces de comprender ni de ejercer. El peligro es entonces grande. Según nosotros, sólo hay un medio

[98] "La philosophie du suffrage universel", *La Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1884, p. 129.

[99] Véanse los trabajos de Ch. Charles, *Les élites de la république, 1880-1900*, Fayard, París, 1987, y *Naissance des "intellectuels", 1880-1900*, Éd. de Minuit, París, 1990.

[100] Discurso del 26 de septiembre de 1872 en Grenoble, en *Discours et plaidoyers de M. Gambetta*, t. III, pp. 110-111.

[101] Véanse a este respecto los señalamientos muy justos de J.-P. Rioux, *Erkmann y Chatrian o el guión*, Gallimard, París, 1989, p. 117.

> para conjurarlo: eduquémoslos, eduquemos mejor a estos niños que serán nuestros amos. Preparemos jefes respetados y respetables para este ejército de la democracia. Que no deban sus grados ni a los favores, ni al nacimiento, ni a la fortuna, sino por mérito.[102]

Es sobre esta base que se fundó y desarrolló la escuela republicana. ¿Cómo alcanzar tal finalidad? En *La république radicale*, Alfred Naquet recobraba acentos *montagnards* para llamar al Estado a crear verdaderos semilleros humanos, de cuyo seno se pudiera extraer a los hombres más capaces. Era afirmar ya el principio de la selección de los mejores mediante la promoción de todos. Pero ¿cómo concebir tales depósitos de capacidades? Toda la empresa se articula alrededor de una consigna: *crear la universidad francesa*. Al amanecer de la década de 1870, ésta no existe aún verdaderamente. La enseñanza superior se limita prácticamente a las Grandes Escuelas de Ingenieros, a la Escuela Normal Superior y a las facultades profesionales (derecho, medicina, farmacia). En 1875, ¡las facultades de letras de toda Francia no cuentan con más de 138 estudiantes, y las de ciencias con 293![103] Esta situación parece catastrófica a ojos de muchos. No porque Francia carezca entonces de filas para conformar los cuadros de la industria o del Estado, así como las profesiones liberales. La debilidad de la universidad se considera inquietante por otras razones. Simboliza en principio la inferioridad francesa frente a la fuerza de la universidad alemana. "Es la universidad de Berlín la que triunfó en Sadowa", resumía Boutmy en una fórmula que se convertirá rápidamente en un cliché.[104] En el vacío universitario vemos sobre todo la causa de la débil cohesión de la elites. Ahí también proceden los republicanos progresistas y los conservadores ilustrados al mismo análisis. Al proponerse crear una verdadera universidad francesa, quieren dotar a Francia de una *clase política e intelectual*, en pocas palabras, formar eruditos no especializados. Lo propio de la universidad –explica Louis Liard, que será el gran maestro de obras de la reforma de 1896– es producir especialistas subordinados a una cultura general.[105] De ahí la nece-

[102] É. Maneuvrier, *L'Éducation de la bourgeoisie sous la république*, París, 1888, p. 384.

[103] Cifras citadas por G. Weisz, *The emergence of modern universities in France, 1863-1914*, Princeton University Press, 1983, p. 22. Esta obra constituye el mejor estudio sobre este tema.

[104] É. Boutmy y E. Vinet, *Quelques idées sur la création d'une faculté libre d'enseignement supérieur. Lettres et programme*, París, 1871, p. 5. Véase igualmente E. Lavisse, *La fondation de l'université de Berlin: à propos de la réforme de l'enseignement supérieur en France*, París, 1876.

[105] Véase L. Liard, *L'enseignement supérieur en France, 1789-1893*, París, 1894, t. II, pp. 355-357.

sidad, a su modo de ver, de atraer excelentes estudiantes y tener cuidado de que las Grandes Escuelas, cuya vocación es técnica, no absorban a los mejores elementos. A través de la creación de la universidad, se quiere también concentrar a las futuras elites. En un espíritu análogo, pero con ambiciones institucionales más limitadas, Émile Boutmy habla de "crear la elite que, poco a poco, dará la pauta a toda la nación". "Rehacer una cabeza de pueblo, todo nos lleva a ello", escribe.[106] Para ello, desea crear una facultad libre de enseñanza superior. Tomando sus distancias con el modelo de las escuelas especiales, busca erigir una enseñanza complementaria que prepare "al ciudadano ilustrado, juez competente de las cuestiones políticas, capaz de discutirlas sólidamente y de dirigir la opinión".[107] La Escuela de Ciencias Políticas, ya se sabe, se iba a fundar sobre esta base.[108] Son los mismos objetivos que persiguen todos los partidarios de una reforma universitaria, con una mayor ambición institucional.

En 1878, los proyectos reformadores cristalizan alrededor de la creación de una Sociedad de la Enseñanza Superior. Entre sus 24 fundadores, encontramos una pléyade de celebridades. Codo a codo se encuentran Paul Bert, Marcellin Berthelot, Émile Boutmy, Fustel de Coulanges, Édouard Laboulaye, Ernest Lavisse, Gabriel Monod, Louis Pasteur, Ernest Renan, Hippolyte Taine. En términos políticos, el espectro es amplio. Éste atestigua de nuevo el carácter transversal de las reflexiones y las propuestas sobre el tema. Apoyada por escritores y sostenida por grandes industriales, la Sociedad retomará las directrices de Boutmy sobre la necesidad de formar elites de gran cultura general que puedan legitimar su preponderancia social por la cultura que habrán adquirido. Boutmy había expresado sin rodeos este objetivo sociológico.

> El privilegio ya no existe; la democracia no retrocederá en lo absoluto —escribía. Obligadas a soportar el derecho de los más numerosos, las clases que se nombran a sí mismas clases educadas no pueden conservar su hegemonía política más que invocando el derecho del más capaz. Es necesario que, detrás del cerco ruinoso de sus prerrogativas y de la tradición, la ola de la democracia choque con una segunda muralla, hecha de méritos brillantes y útiles, de superioridades cuyo prestigio se impone, de capacidades de las cuales privarse sea una locura.[109]

[106] É. Boutmy y E. Vinet, *Quelques idées sur la création d'une faculté libre d'enseignement supérieur*, p. 6.

[107] *Ibid.* Señalemos sin embargo que, aun cuando los fines de Boutmy son los mismos que los de aquellos que desean crear la universidad francesa, numerosos republicanos criticarán la Escuela Libre de Ciencias Políticas, al encontrarla demasiado marcada por el origen social de los alumnos (véase sobre este punto A. Bellessort, *Les intellectuels et l'avènement de la Troisième République*, París, 1931, pp. 72-73).

[108] Véase P. Favre, *Naissances de la science politique en France, 1870-1914*, Fayard, París, 1989; T. R. Osborne, *A Grande École for the grands corps. The recruitment and training of the french administrative elite in the nineteenth century*, distribuido por Columbia University Press, Nueva York, 1983, y P. Rain, *L'École Libre des Sciences Politiques*, FNSP, París, 1963.

Los republicanos progresistas serán mucho más prudentes con su lenguaje. Pero, en el fondo, no pensaban de otra manera.[110]

Para formar a esta elite en la nueva universidad, se cree en las virtudes de "la Ciencia", en una óptica positivista, optimista e ingenua. Se espera que la enseñanza ponga fin a las divisiones estériles y cree unidad alrededor de un conocimiento objetivo de los hombres y su sociedad.[111] Louis Liard recordó de manera notable en su *Théorie des universités* los presupuestos de este cientificismo republicano. "Muchos, entre los hombres más esclarecidos del nuevo régimen —escribe— se decían que por medio de ella [la ciencia] se establecería en principio en la elite, y después, por filtración, en la masa, este espíritu público, consciente, firme y coherente, del que no pueden prescindir la república y la democracia."[112] A un siglo de distancia, los mismos conceptos y las mismas imágenes retornan para expresar la consagración de las capacidades. En esta perspectiva del papel de las elites, los republicanos de la década de 1880 retoman discretamente la ambición de Guizot de formar una elite política y social, no especializada. De ahí la importancia que se atribuye a la cultura general. Boutmy habla desde 1871 de la urgencia de organizar una "instrucción liberal superior".[113] Alfred Fouillée dará a esta concep-

[109] É. Boutmy y E. Vinet, *Quelques idées sur la création d'une faculté libre d'enseignement supérieur*, p. 15.

[110] Léon Bourgeois calcula, por ejemplo, que el problema consiste en asegurar "la unidad de las conciencias y las voluntades" en un Estado en el que "la voluntad está en manos de los delegados de la masa soberana, y la idea, por su lado, se encuentra esparcida, dispersa en esta masa inmensa". ¿La solución? Ésta reside "en una organización poderosa de la enseñanza superior" (discurso pronunciado el 11 de marzo de 1892 en el Senado, en la discusión del proyecto de ley sobre las universidades, en L. Bourgeois, *L'éducation de la démocratie française*, París, 1897, pp. 54-55).

[111] Renan es el primero en formular este programa, en un artículo de 1864, "L'instruction supérieure en France" (reproducido en el tomo I de *Œuvres complètes d'Ernest Renan*). Véase también L. Rétat, "Renan et les problèmes de l'enseignement supérieur", *Commentaire*, núm. 27, otoño de 1984. Paul Bert, Gabriel Monod y Ernest Lavisse retomarán en las décadas de 1880 y 1890 los temas y los argumentos de Renan.

[112] L. Liard, *L'enseignement supérieur en France*, t. II, p. 344.

[113] É. Boutmy y E. Vinet, *Quelques idées sur la création d'une faculté libre d'enseignement supérieur*, p. 6.

ción su expresión canónica en una obra de título sugestivo, *Les études classiques et la démocratie*. La enseñanza de las humanidades debe constituir, a sus ojos, una verdadera prioridad política. "Los estudios liberales —explica— son los que tienen por finalidad formar una elite ilustrada, que sueñe en el porvenir, que se encargue de la salvaguarda de los grandes intereses intelectuales o morales y, en una palabra, del espíritu nacional. El peligro principal de las democracias es el exceso de la tendencia utilitaria."[114] Las verdaderas elites no son entonces ni las de la fortuna, ni las del nacimiento, ni las el simple mérito. Se definen más bien por un criterio moral e intelectual: el interés por el interés general y la capacidad de pensar a largo plazo (mientras que, a la inversa, la mayor parte del pueblo está compuesta de hombres preocupados por el interés presente y personal). "Los estudios clásicos —concluye Fouillée—, siguen siendo el único medio para mantener en el seno de Francia a una elite de espíritus elevados y desinteresados, y con eso mismo la atmósfera de moralidad superior sin la cual, una democracia se precipita a la demagogia."[115]

Desde el momento en que el sufragio universal se considera una institución irreversible, es necesario responder a preguntas urgentes: ¿Cómo administrar a las masas? ¿Cómo canalizar sus pasiones y sus intereses? ¿Cómo evitar que la fuerza del pueblo no se degrade en brutalidad de la multitud? Las inquietudes de comienzos del siglo XIX sobre el surgimiento de una sociedad de individuos se reactivan y se acentúan brutalmente con el ascenso en potencia del pueblo elector. Se buscan los principios de orden compensador que permitan a la vez conjurar la amenaza conjunta de la mayoría y la atomización social. Es en este contexto, ya lo sabemos, que nace la sociología. Durkheim, Pareto, Tarde, Le Bon, responden todos a la misma cuestión. Los pensamientos racistas o la frenología tratan también a su manera de proponer un principio de organización sobre una base biológica. Simultáneamente se exploran los mismos caminos en todas las democracias. Pero el caso francés presenta una particularidad a finales del siglo XIX. Parece ahí mucho más difícil que en otros lugares llevar a cabo lo que se podría llamar una "resolución orgánica" de la cuestión democrática. El peso de la herencia revolucionaria sigue siendo demasiado fuerte para ello, al continuar el universalismo abstracto fundando en última instancia las representaciones dominantes de lo político y lo social. Los esfuerzos por ir a contracorriente son,

[114] A. Fouillée, *Les études classiques et la démocratie*, París, 1898, p. 1.
[115] *Ibid.*, p. 224.

ciertamente, nada despreciables. Son numerosos los sociólogos y los juristas que buscan reconstruir una nueva cultura política anclada en una sociedad más organizada, ya sea en la derecha —en los medios del catolicismo tradicionalista (pensemos en La Tour du Pin o en Raoul de La Grasserie)— o en la izquierda, en los del sindicalismo revolucionario, en la perspectiva neocorporativista o anarquista. Todos los que emprenden esta vía escriben una página decisiva de la historia intelectual de finales del siglo XIX. Sin embargo, siguen siendo periféricos con respecto al movimiento de edificación de las instituciones republicanas. Es eso lo que da a la construcción de las elites en Francia un papel central que no posee en la mayoría de los otros países: representa el único principio de orden intelectualmente coherente con los principios revolucionarios. El universalismo abstracto y el imperativo jerárquico encuentran entonces ahí un terreno de conciliación. Todo concurre así a colocar la cuestión de las elites en el centro de la cultura política francesa.

A la sociedad de los órdenes, los cuerpos o las clases, Francia opone la sociedad de las capacidades. En ellas se conjugan los dos principios de la igualdad civil y política y de la jerarquía de las inteligencias. El sistema escolar y universitario republicano es el gran operador de esta conjunción. De ahí el cuidado con el que los padres fundadores diseñaron su arquitectura. En efecto, la escuela permite reformar una jerarquía de hecho, sin que por ello se lastime nunca el principio igualitario. Los republicanos del siglo XIX piensan, al igual que los filósofos del siglo XVIII, que la distribución de los conocimientos debe ser adecuada exactamente a las necesidades de la sociedad.[116] La organización diferenciada del *cursus* escolar debe proponerse poner a cada uno en su lugar, permitiendo a la igualdad política no subvertir el orden social. Tanto se desconfía en esta medida de los desclasados como de los ignorantes. Fouillée lo expresó en términos perfectamente claros.

> Hay que instruir a cada uno lo más posible, pero no a todos de la misma manera, ni por métodos que producen finalmente una falta de adaptación del niño a su futura condición. Los desclasados no son los niños instruidos; son los niños mal

[116] Véase sobre este punto la buena puntualización de H. Chisick, *The limits of reform in the enlightment: attitudes towards the education of the lower classes in eighteenth-century France*, Princeton University Press, 1981. Señalaremos que la mayor parte de los proyectos de reforma de la instrucción durante la revolución (especialmente los de Condorcet, Talleyrand, Romme), continúan ligando estrechamente los niveles de enseñanza a las estrictas exigencias de la organización social y de la división del trabajo.

instruidos, provistos de conocimientos abstractos a los que no encontrarán empleo, desprovistos de conocimientos prácticos de los que tendrían necesidad. Este género de desclasamiento es el que es peligroso para la moralidad de una nación, y más peligroso aún en una democracia.[117]

De ahí el cuidado con el que deseaba ver organizada la distinción entre lo primario, lo secundario y lo superior. Su obsesión: evitar que se cree una categoría de elites desclasadas que se convertiría en el motor de todos los descontentos.[118] Las condiciones de orden social y de organización de la democracia se superponen así en la reestructuración del sistema escolar. Si bien la constitución de las universidades modernas, en 1896, es un elemento decisivo, los republicanos concentran en seguida todos sus esfuerzos en la renovación de la enseñanza secundaria. Es, en efecto, en este nivel donde se juega cuantitativamente la producción de la elite, al estar destinada la universidad sólo a formar a sus cuadros superiores.[119] Francisque Vial hizo perfectamente explícitos estos objetivos en una obra de título programático, *L'enseignement secondaire et la démocratie* (1901). Mucho más allá de las finalidades profesionales, que relega completamente a un segundo plano, Vial ve en las clases medias formadas por la enseñanza clásica que se dispensa en la secundaria la fuerza moral que podrá "servir a la democracia, a la vez de freno y de motor", permitiendo *en los hechos* "controlar y rectificar las decisiones del sufragio universal".[120] A la enseñanza secundaria clásica se la ve así asignada a la función de constituir a las clases medias en clases conscientes

[117] A. Fouillée, *Les études classiques et la démocratie*, p. 62.

[118] "Tenemos suficientes bachilleres —escribe—, suficientes 'proletarios intelectuales'; no aumentemos el número de frívolos" (*ibid.*, p. 163). Fouillée señala más adelante: "La democracia bien entendida no consiste en suprimir y nivelar todas las diferencias de instrucción y de educación, en estrechar y rebajar los horizontes para todo el mundo, en volver pueblo a todo el mundo. El pueblo no ganaría nada con ello; su mayor interés es, por el contrario, que haya algo por encima de sí mismo a lo que pueda aspirar y alcanzar, una especie de clase superior no cerrada, no erigida en casta [...]. Es peligroso, sobre todo en una república, volver toda la educación primaria y popular, suprimir la jerarquía, hacer que la elite se desvanezca" (pp. 231-232). Se notará que la angustia ante el riesgo de sobreproducción de intelectuales, y la voluntad de obrar de tal modo que la educación ponga por completo a cada uno en su lugar aparecen mucho antes de este periodo. Sobre este problema en el siglo XVIII, véase H. Chisick, *The limits of reform in enlightment*, *op. cit.*

[119] Véase S. Citron, "Enseignement secondaire et idéologie élitiste entre 1880 et 1914", *Le Mouvement Social*, núm. 96, julio-septiembre de 1976. En su célebre obra *La barrière et le niveau* (1925), Edmund Goblot será el primero en denunciar la dimensión de clase de esta concepción de la organización jerarquizada de la enseñanza.

[120] Fr. Vial, *L'enseignement secondaire et la démocratie*, París, 1901, p. 61.

de su misión cívica: guiar al pueblo. Este último es, en efecto, incapaz por sí solo de actuar políticamente.

Mientras el pueblo carezca de una cultura suficiente y del ocio necesario para el pensamiento —escribe Vial—, seguirá siendo incapaz de comprender y defender los grandes intereses del país [...]. No tiene tiempo de hacerse de opiniones políticas; las recibe hechas; y los instintos confundidos, las sordas aspiraciones, los deseos vagos que lo agitan, es necesario que otros los *piensen* por él, los traduzcan en ideas.[121]

Gracias a su situación intermedia, las clases medias pueden entonces ayudar al gobierno de la democracia, ya que son las mejor situadas "para dar voz a las confusas aspiraciones del pueblo, así como para comprender las altas exigencias de la elite";[122] ellas son las "institutrices de la democracia".[123]

¿Qué significa la democracia dentro de semejantes límites? ¿Cómo comprender en este marco la soberanía del pueblo y el sufragio universal? El ideal de una sociedad de actores racionales subsiste ciertamente en el horizonte, y la política de instrucción pública se propone apresurar su surgimiento. Pero el papel asignado a las elites en la democracia no se vuelve menos ambiguo. Se les reconoce una función de encuadramiento del esfuerzo demopédico y de sustitución provisional de la razón popular, al mismo tiempo que se les da un papel más estructural y menos circunstancial en la conformación de una sociedad individualista. La filosofía republicana de la democracia aparece ahí como algo singularmente equívoco. Al rechazar de hecho, con la excusa de la historia, la soberanía popular en la práctica, los republicanos adoptan una teoría de la democracia limitada. Muchos de ellos entienden el sufragio universal como una simple fuerza de arrastre y legitimación de un poder de iniciativa que se origina en las capacidades. Es el punto de vista de un Alfred Fouillée. "Es necesario que las clases llamadas superiores sean dignas de este nombre —escribe—; es necesario que el movimiento venga de ellas y se expanda al conjunto; movido y dirigido por ellas, el sufragio popular será útil por su propia inercia, al igual que el volante de una máquina regulariza y multiplica la fuerza del motor."[124] La democracia es, en las

[121] *Ibid.*, p. 64.

[122] *Ibid.*, p. 65.

[123] *Ibid.*, p. 68.

[124] A. Fouillée, "La philosophie du suffrage universel", *La Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1884, p. 127.

mejores condiciones, un régimen de la sanción popular, en este caso. En un libro de título elocuente publicado en 1875, *Les classes dirigeantes*, un escritor político republicano, Charles Bigot, había ido incluso más lejos, al considerar que la igualdad del derecho al voto no era sino una ficción.

> Si bien el sufragio universal ha puesto en manos de todos los ciudadanos boletas que caen a la urna con igual peso, no es verdad que haya dado a todos una parte igual en los destinos del país —escribía. Mientras que unos no tienen en la mano más que un voto, el suyo, del que ni siquiera es verdad que disponen libremente, los otros, por el contrario, cuentan no sólo por su voto personal, sino por todos los que están en posición de unir al suyo [...] Hay electores dirigidos, hay electores que dirigen; y todo sufragio, incluso el directo, vuelve a ser un verdadero sufragio en segundo grado, en el que la multitud no hace sino ratificar la elección tomada por un pequeño número.[125]

Quien escribe estas líneas no es un reaccionario. Recibe la aprobación de sus amigos de *Le Siècle* y de *La République Française*. La democracia se reduce de hecho, para él, a un poder negativo, a un derecho de veto popular. Con todo y estar plenamente aceptado y reconocido, el sufragio universal está limitado a un papel casi subalterno.[126] La república no es entonces sino el racionalismo político más la legitimación popular. Los republicanos de los años 1870-1890 no salen apenas de este esquema, como lo atestigua por otra parte su filosofía del parlamentarismo.

Si se apela a las elites como al equivalente de un poder compensador y regulador del sufragio universal, ¿cómo conviene seleccionarlas, a fin de conjurar la formación de aristocracias o de castas? Esta cuestión era fundamental para los republicanos. Históricamente, en efecto, Francia había fracasado siempre en producir verdaderas elites, no pudiendo formar sino grupos dirigentes cerrados: fracaso de la nobleza en simbolizar el mérito y en transformarse en clase de servicio en el siglo XVIII; fracaso del censo para expresar las capacidades bajo la monarquía de Julio; fracaso, en fin, de los legitimistas en construir un modelo de notabilidad fundado en una deferencia social a la inglesa.[127] La relación pueblo-elites se degradó siempre en una relación de desigualdades estatutarias (el privilegio) o de conflicto económico (la lucha de clases). Desde los comienzos de la Restauración, estas cuestiones habían alimentado la reflexión de los mejores espíritus, de Barante a Tocqueville. A finales del siglo XIX, los republicanos retoman estas interrogantes e intentan reformular el programa de una organización capacitaria de lo social. Los *exámenes* y los *concursos* se encuentran, por esta razón, en el centro de su universo. En un artículo notable publicado en 1837, "De la démocratie aux États-Unis et de la bourgeoisie en France", Louis de Carné había sido el primero en construir la oposición entre el principio de la elección, característico a sus ojos de la democracia americana, y el sistema de concurso, más apropiado a los imperativos franceses. Hablando de este último, señalaba: "Pertenece esencialmente a Europa y al gobierno de la burguesía: es el derecho de la inteligencia legalmente reconocido, es la competencia introducida en el campo del pensamiento."[128] Los republicanos prolongan esta perspectiva.[129] Pero ¿cómo conciliarla con el principio de elección que igualmente suscriben? En principio, ellos presuponen que los diplomados de la enseñanza clásica proporcionarán al grueso de los candidatos —de ahí su oposición, sobre esta base, a las candidaturas de obreros o de gentes con instrucción elemental.[130] Pero aquello era muy insuficiente. De ahí el conflicto que nace a partir de ese momento entre las elites-notables (elegidas) y las elites-competencias (surgidas de un concurso). Éste no debía encontrar solución sino prácticamente medio siglo más tarde, con el poder creciente de una clase política generalmente surgida de la Escuela Nacional de Administración, operándose así la fusión entre los dos principios de la selección por concurso y por elección. Solución precaria, sin embargo, en tanto que el concurso parece propicio, en este caso, para la nueva creación de castas.

[125] Ch. Bigot, *Les classes dirigeantes*, París, 1875, p. 244.

[126] Está cuestión se encuentra en el centro de las preocupaciones de numerosos "sociólogos" de fines del siglo XIX, ya se trate de las elucubraciones de un Izoulet en *La cité moderne* (2a. ed., 1895), o de las reflexiones mucho más profundas de un Tarde en *L'opinion et la foule* (1901).

[127] Sobre este modelo, véase la suma de D. C. Moore, *The politics of deference. A study of the mid-nineteenth century english political system*, Harvester Press, Hassocks (Sussex), 1976.

[128] Artículo aparecido en 1837 en *La Revue des Deux Mondes*, reproducido en *Des intérêts nouveaux en Europe depuis la Révolution de 1830*, París, 1838, t. I, p. 137. "Tal vez —proseguía— el futuro verá la prueba científica imponerse como condición de elegibilidad a los diversos grados de la jerarquía, ya sea política, ya sea administrativa. Entonces la soberanía nacional encontraría siempre un límite afuera de sí."

[129] Véanse por ejemplo los desarrollos de Jean-Baptiste Godin, el reformador social, en su libro *Le gouvernement, ce qu'il a été, ce qu'il doit être*, París, 1883. (En su capítulo "Du mérite et de la capacité", sugiere ligar sistemáticamente los procedimientos del concurso y la elección, como dos momentos de un mismo proceso de selección.)

[130] No se trata entonces sólo de una oposición de clase. Se puede discutir, en este punto, el artículo bien documentado de M. Offerlé, "Illegitimité et légitimation du personnel politique ouvrier en France avant 1914", *Annales ESC*, julio-agosto de 1984.

LA AMBIGÜEDAD SOCIALISTA

Habrá que alcanzar el final del siglo XIX para que el sufragio universal deje de ser cuestionado. La mayoría de las familias políticas terminan entonces por aceptarlo, por razones por demás contradictorias. Los conservadores se resignan a él porque le reconocen un poder de clausura y de prenda de pacificación social. Los últimos herederos del bonapartismo y la nueva extrema derecha populista y antiparlamentaria lo celebran, por su parte, en tanto que instrumento de afirmación del instinto de masas, única fuerza susceptible a sus ojos de hacer retornar al buen camino a un país descarriado por elites corrompidas e intelectuales abstrusos.[131] Por su parte, los republicanos han superado sus secretas dudas al emprender la gran cruzada demopédica. Quienes creen en el poder regenerador de las masas, y aquellos que desconfían aún de la mayoría, los devotos, al igual que los agnósticos o los ateos de la soberanía del pueblo: todos aceptan de ahora en adelante la fuerza de mando surgida de las urnas, la decisión que procede de la aritmética popular.

También los socialistas se alían al sufragio universal, después de haberlo denunciado duramente. La evolución de un Jules Guesde es completamente representativa de su progresiva conversión. En la década de 1870, este último fustigaba la mentira electoral. "En la época del censo —escribía en 1873 en *L'Almanach du Peuple*— la burguesía era un estado mayor sin ejército. El sufragio universal le ha proporcionado esta arma electoral de la que tenía necesidad para mantenerse en el poder." En 1880, esta hostilidad está superada. El *Programme du parti ouvrier*, que redacta entonces con Marx, señala que el sufragio universal, del instrumento de engaño que era, puede convertirse en un medio de emancipación.[132] Este vuelco queda confirmado a comienzos de la década de 1890, cuando los primeros éxitos electorales se comienzan a manifestar. Después de Panamá y las victorias municipales de 1892, Guesde habla con lirismo de "poner mango al sufragio universal como a una escoba liberadora".[133] El socialismo se entiende en esa época como la simple radi-

[131] Se encontrará un buen ejemplo de este enfoque en el compendio de Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, París, 1925, 2 vols.

[132] Véase "Le programme du parti ouvrier" en J. Guesde, *Textes choisis, 1867-1882*, Éd. Sociales, París, 1970, p. 117.

[133] J. Guesde, "Révision sociale", *Le Socialiste*, 1 de enero de 1893. Sobre la actitud de Jules Guesde y de sus amigos frente al sufragio universal, se pueden encontrar elementos interesantes

calización de la idea republicana, al dar también un lugar central a la institución del sufragio universal.[134] Es además lo que permite explicar en 1888 la ambigüedad de los socialistas frente al ascenso del boulangismo:[135] su confianza en la elección de las masas les impide comprender el verdadero significado del fenómeno. Los socialistas de la década de 1890 encuentran los acentos del Gambetta de la década de 1870 para celebrar el papel fundador del sufragio universal. "El sufragio universal —leemos en *La Revue Socialiste*— es la fuente madre de donde se derivan todos nuestros poderes públicos [...]. Fuera del sufragio universal, no podemos concebir más que el despotismo o la anarquía."[136]

Los socialistas se presentan entonces como los partidarios radicales del sufragio universal, aquellos que desean su realización absoluta, más allá de las precauciones y de las últimas reticencias republicanas. Hay que llamar "a la plenitud de la vida y de la acción", proclama Jaurès en un artículo programático de *La Revue de Paris*:[137] asegurar la verdadera libertad del voto mediante la garantía técnica de su secreto; ampliar completamente su esfera poniendo fin a las exclusiones remanentes;[138] extender su alcance instituyendo la práctica del derecho de iniciativa y del referéndum. No se trata aquí de resumir, ni siquiera brevemente, la historia política e intelectual del socialismo francés. Pero por lo menos podemos señalar que la lucha socialista de la década de 1890 se pone como horizonte la realización del movimiento de la revolución francesa y el cumplimiento de la idea democrática. Incluso el programa económico del Partido Obrero Francés se inscribe en esta perspectiva. La apropiación colectiva de los medios de producción, por ejemplo, no se justifica principalmente por argumentos de orden "económico" (reapropiación

en Cl. Willard, *Le mouvement socialiste en France (1893-1905): les guesdistes*, Éd. Sociales, París, 1965.

[134] De todos los partidos que se reclaman como de la república —escribía Guesde en 1898—, no hay sino uno que es realmente, completamente republicano, porque sólo él quiere y sólo él podrá crear la verdadera república, la república total. Es el partido socialista, el partido obrero"; J. Guesde, "République et socialisme", *Le Socialiste*, 4 de septiembre de 1898.

[135] Partido político ligado a la persona o la doctrina del general Boulanger. [N. de la T.]

[136] H. Aimel, "Le suffrage universel et la révolution sociale", *La Revue Socialiste*, vol. XV, 1892, p. 567. "El sufragio universal —prosigue— es el alma misma del regimen democrático. Es el fundamento necesario, inevitable, de las instituciones socialistas de mañana" (p. 588).

[137] J. Jaurès, "Vues politiques", *La Revue de Paris*, 1 de abril de 1898, p. 580.

[138] Jaurès señala: "Habrá que suavizar las condiciones de domicilio que excluyen, de hecho, del derecho al sufragio a la parte flotante del proletariado", *ibid.* Jaurès, al igual que Guesde, está además a favor del voto de las mujeres.

de la plusvalía, destrucción del sistema capitalista, etc.), sino que se liga esencialmente a los principios de 1789 y 1793. Se trata de "republicanizar la propiedad al igual que el Tercer Estado republicanizó, por lo menos en parte, el poder", según una célebre fórmula de Jules Guesde.[139] En lo esencial, los socialistas reprochan a los republicanos el no haber ido hasta el final de su empresa: el socialismo es a sus ojos la realización de la república, y de ninguna manera un ideal que diferiría de ella en su esencia. Es dentro de este espíritu que conciben, en esta época, el perfeccionamiento del sufragio universal.

En la década de 1890, los socialistas se convierten en principio en los apóstoles de la democracia directa y del referéndum, pretendiendo de esta manera dar toda su fuerza a la soberanía del pueblo. Retornan a los proyectos de la Segunda República y celebran la expresión directa de los electores.[140] Por instigación suya, se organizan referéndums municipales. En 1888, la comuna de Cluny innova así al pedir a los electores por primera vez aprobar un préstamo para construir un cuartel e instalar un servicio de aguas.[141] En lugar de esperar a que se lleve a cabo la educación de masas para ampliar la democracia, quieren hacer de la participación política en sí misma un medio de aprendizaje. Los socialistas se encuentran también en primera fila para reclamar un relajamiento de las condiciones de inscripción en las listas electorales, en particular en lo que respecta a la condición de domicilio. Jules Guesde, Rouanet, Viviani y otros presentan con esa finalidad, en 1894, un proyecto de ley "que tiende a asegurar la universalidad del sufragio llamado universal", en el que demandan que el ejercicio de los derechos electorales políticos ya no esté subordinado al domicilio.[142] "Los *nómadas del trabajo* —escriben ellos en su proyecto— no podrían seguir siendo tratados como extranjeros. No podrían ser mantenidos en el estado de parias en una patria que es suya por partida doble, ya que son ellos, en estas idas y venidas en las que queda suspendida su muerte política, quienes forman su riqueza y su gloria."[143] Es sorprendente ver que los socialistas se refieran explícitamente en su empresa a la acción de los republicanos condenando, en mayo de 1850, el endurecimiento de la condición de domicilio y el establecimiento del "censo domiciliario". Es igualmente significativo constatar que son los diputados del partido de Jules Guesde quienes reclaman en 1898 el nombramiento de una "Comisión del Sufragio Universal", encargada de proponer a la Cámara medidas para asegurar la libertad y la sinceridad del voto.[144] Se convierten entonces en los campeones del "libre ejercicio del sufragio universal", como lo dice en la tribuna Alexandre Zevaès, en un discurso que se podría considerar pronunciado por Gambetta, cuando éste expresaba su anhelo, a finales del Segundo Imperio, de que se estableciera un voto liberado de toda tutela y de toda obligación. A la vuelta del siglo XIX, los socialistas estuvieron de nuevo en primera fila entre quienes militaban por el estable-

[139] "République et socialisme", *Le Socialiste*, 4 de septiembre de 1898. Sobre el socialismo francés como prolongación de las ideas y del movimiento de la revolución francesa, más que como producto de la industrialización y de la lucha de clases, véanse los análisis de T. Judt, *Le marxisme et la gauche française, 1830-1891*, Hachette, París, 1987, y de M. Perrot, "On the formation of the french working class" en I. Katznelson y A. Zolberg, *Working-class formation. Nineteenth century patterns in western Europe and the United States*, Princeton University Press, 1986.

[140] Véanse los folletos de los fourieristas: V. Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple*, París, diciembre de 1850, y M. Rittinghausen, *La législation directe par le peuple ou la véritable démocratie*, París, diciembre de 1850, así como los de A. Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct du peuple*, París, 1851, y de É. De Girardin, *L'abolition de l'autorité par la simplification du gouvernement*, París, 1851. Los tres primeros textos serán citados muy a menudo en la literatura socialista de la década de 1890. También nos podemos remitir a la respuesta que les había dirigido Louis Blanc en *Du gouvernement direct du peuple par lui-même*, París, 1851 (reproducido en el tomo I de *Questions d'aujourd'hui et de demain*, París, 1873).

[141] Sobre la idea de democracia directa en el socialismo de la década de 1890 y sobre estas experiencias de referéndums municipales, véase: I. Bullock y S. Reynolds, "Direct legislation and socialism: how british and french socialists viewed the referendum in the 1890's", *History Workshop*, núm. 24, otoño de 1987; Gavard, "Les formes nouvelles de la démocratie", *La Nouvelle Revue*, 15 de marzo de 1892; A. Sarraut, "Le gouvernement direct en France", París, 1899 (tesis bien documentada). La idea de democracia directa está particularmente presente en Jean Allemane, Paul Brousse, Benoît Malon y Edouard Vaillant (remitirse a sus obras, así como a dos artículos publicados en el vol. IX de *La Revue Socialiste*: É. Laveleye, "Le référendum", marzo de 1889, y A. Bonthoux, "La législation directe", marzo de 1899).

[142] Proposición de ley que tiende a asegurar la universalidad del sufragio llamado universal. Cámara de Diputados, *Annexe au procès-verbal de la séance du 30 janvier 1894, Impressions*, núm. 337. Señalaremos que, como republicanos de 1874, ellos admitían que la condición de domicilio pudiera ser más rigurosa para las elecciones municipales, hablando, en esta materia, de la legitimidad de un "periodo domiciliario". El proyecto señalaba: "Que se me niegue el derecho a intervenir en la administración de una localidad, ciudad o poblado, a la que no pertenezco, que no hago más que cruzar, en la que no vivo sino desde ayer y donde no viviré mañana: eso se explica [...]. ¿Por qué decidiría yo y cómo, sobre intereses que no son los míos y que ignoro?" (p. 2). Puesto que es más abstracta, la ciudadanía política debe entonces ser más abierta: ahí volvemos a encontrar una paradoja que ya hemos subrayado.

[143] *Ibid.*, p. 3.

[144] Proyecto presentado y adoptado el 4 de julio de 1898 (véase *Annales de la Chambre des Députés, débats parlementaires, session ordinaire de 1898*, t. II, pp. 300-301). (Una nueva comisión, llamada de la misma manera, fue nombrada de nuevo a propuesta de los socialistas en 1902.)

cimiento de técnicas electorales tendientes a asegurar el secreto y la libertad del voto: distribución de boletas impresas, instalación de "cabinas de aislamiento", organización rigurosa de las oficinas de voto.[145] Lejos de criticar al sufragio universal como una simple libertad formal, hacen, por el contrario, del surgimiento del individuo-elector la condición para la realización del ideal democrático. Ellos ven el signo de la transfiguración de la república en socialismo en la consagración definitiva del elector autónomo, y no en su rebasamiento.

La república del sufragio universal se impone en este fin de siglo. Constituye el horizonte irreversible, de ahí en adelante, de la política francesa. La inauguración en 1899 de la célebre estatua *Le triomphe de la république*, en la plaza de la República de París, es la ocasión de una impresionante manifestación popular que la consagra simbólicamente. Aún hay, ciertamente, debates virulentos y oposiciones radicales sobre la naturaleza del régimen que conviene a Francia. Pero los mismos que quieren poner en la picota al parlamentarismo se convierten en los campeones del llamado al pueblo y se presentan como los únicos practicantes auténticos de la religión del sufragio universal, mientras que oponen la salud y el sentido común de las masas populares a la corrupción y al intelectualismo de las elites. El sufragio universal queda así consolidado, paradójicamente, por el apoyo de la extrema derecha. Reconocido como principio de legitimidad política, ¿deja de tener a partir de entonces el sufragio universal enemigos manifiestos?

¿Verdaderamente el sufragio universal deja de ser objeto de protestas al amanecer del siglo XX? Fuerza es constatar que la fe de los socialistas en sus virtudes siguió siendo de hecho bastante vacilante. Culmina a comienzos de la década de 1890, cuando aún son fuertes sus esperanzas electorales. "El sufragio universal —escribe Paul Lafargue en 1892— se va a convertir en un arma terrible, ahora que los obreros comienzan a conocer su manejo."[146] Las elecciones municipales y distritales de 1892, y después las elecciones legislativas de 1893 ven, en efecto, un progreso espectacular de los candidatos socialistas. Pero el entusiasmo provocado por este éxito es efímero. Es por ello que no podemos atenernos a los textos

[145] Véanse las dos proposiciones socialistas de ley presentadas el 28 de junio de 1902: la primera "tendiente a asegurar el secreto y la libertad del voto", la segunda "tendiente a asegurar la sinceridad de las operaciones electorales"; Cámara de Diputados, *Annexe au procès-verbal de la séance du 30 janvier 1894, Impressions*, núms. 113 y 114.

[146] Carta a Jules Guesde del 14 de noviembre de 1892, citada en Cl. Willard, *Le mouvement socialiste en France, op. cit.*, p. 71.

de este periodo para entender la esencia del sentimiento socialista. El escepticismo vuelve rápidamente a la superficie cuando empiezan a pesar las desilusiones electorales y cuando se vuelve claro que el sufragio universal, aun liberado y protegido, no será el arco del triunfo que se daba por descontado. A este cambio de clima se añaden sobre todo factores más fundamentales. A finales del siglo XIX se mezclan dos elementos que sirven para explicar el retorno de la desconfianza socialista frente a las elecciones. Filosóficamente, pronto queda patente que los socialistas mantienen una relación más compleja con los valores republicanos, que aquella que esgrimían en 1880. Al mismo tiempo que ven siempre en el socialismo la realización de la república, están lejos de compartir la fe en las virtudes de la enseñanza de un Jules Ferry y difícilmente logran conciliar su visión de la lucha de clases y su programa económico con los ideales universalistas de la cultura republicana.[147] Filosóficamente profesan también un racionalismo más materialista y más escéptico que los distingue de los padres fundadores. Es por ello que el grueso de la tropa retoma fácilmente las viejas prevenciones blanquistas hacia las masas, de quienes se sospecha tener aún en la cabeza las ideas del adversario. Políticamente, los socialistas continúan, por otro lado, inscribiéndose en una perspectiva revolucionaria de la conquista del poder. Su actitud frente a las elecciones sigue estando dirigida por consideraciones tácticas. Estas dos razones explican que el socialismo no se vea identificado de modo duradero con el sufragio universal. De ello es testimonio la muy tardía conservación de la fórmula "por la boleta o el fusil" en los textos de sus congresos. El punto de vista socialista no es, sin embargo, monolítico, como lo prueba la oposición entre Guesde y Jaurès.[148] El primero acentúa a partir de mediados de la década de 1890 la toma de distancia frente a la temática republicana, mientras que el segundo supo formular mejor los principios socialistas en la prolongación de las categorías republicanas.

> El sufragio universal, a pesar de sus incertidumbres, a pesar de sus errores y de sus sorpresas, es la luz, el pleno día. En él, toda fuerza está obligada a expresarse, toda conciencia está obligada a entregarse. Los ardides no pueden triunfar ahí

[147] Sobre la dificultad de los socialistas para distinguirse de los valores y de los partidos republicanos, véase A. Bergounioux y G. Grunberg, *Le long remords du pouvoir. Le Parti Socialiste français, 1905-1992*, Fayard, París, 1992.

[148] Véase P. Birnbaum, "La question des élections dans la pensée socialiste" en *Critique des pratiques politiques*, Galilée, París, 1978.

más que una hora: la evolución legal deja a todos los partidos, a todas las clases, el tiempo de reparar sus faltas, de desbaratar sus maniobras, disipar las mentiras.

Jaurès, quien se expresa en esos términos en 1904,[149] está mucho más cerca de Gambetta que de Guesde. Pero son los guesdistas y no él quienes lo han llevado al socialismo francés. Las prevenciones socialistas frente al sufragio universal fueron así filosófica y políticamente más fuertes que las dudas que habían marcado al campo republicano. La crítica al carácter individualista del derecho al sufragio, tal como había sido formulada clásicamente por Proudhon,[150] al encontrar además nuevos defensores —ya fueran los militantes del sindicalismo revolucionario, como Pouget o Griffuelhes, o los intelectuales que se expresaban en *Le Mouvement Socialiste* de Hubert Lagardelle—,[151] no hizo sino reforzar esta hostilidad primera, nutriéndola de argumentos suplementarios.

A la vuelta del siglo, arranca así un nuevo movimiento de escepticismo para los hombres de izquierda, idéntico al que los republicanos habían conocido en 1848-1849. Los decepcionantes resultados electorales jugaron un papel principal entre algunos socialistas. Para otros, lo que contó fue el asunto Dreyfus. Por ejemplo, Charles Péguy o Clemenceau señalarán en esta ocasión, con cierto desconcierto, que el sufragio universal no había establecido un régimen mejor que los otros. En *Contre la justice*, Clemenceau, el intransigente campeón de la igualdad política, dejará salir su rencor. El pueblo, que era "todo blancura de paloma", se transforma de repente, a sus ojos, en nuevo "tirano colectivo". En un artículo que da a *La Revue Blanche*, Péguy, que es entonces un socialista ferviente, admite también su turbación y su malestar, y termina por apelar al racionalismo de Renan contra los extravíos de la voluntad de la mayoría.[152] Cuando el principio del sufragio universal es aceptado, es, de

[149] J. Jaurès, "Le socialisme et le radicalisme en 1885", introducción a los *Discours parlementaires*, París, 1904, t. I, p. 96.

[150] Sobre la crítica organicista al sufragio universal en Proudhon véanse sus textos reunidos en *Mélanges, articles de journeaux 1848-1852*, t. I, París, 1868, así como su "testamento político", *De la capacité politique des classes ouvrières*, París, 1865.

[151] Émile Pouget vilipendiaba con desprecio a los "*votards*" y reprochaba al sufragio universal el dar el poder a los "inconscientes" y a los "tardígrados", tanto en sus artículos de *Père Peinard*, como en sus folletos.

[152] Véase Ch. Péguy, "Le ravage et la réparation", *La Revue Blanche*, 15 de noviembre de 1899; reproducido en el tomo I de *Œuvres en prose complètes*, Gallimard, París, 1987 (*Bibl. de la Pléiade*). Véase también su artículo "De la raison" en sus *Cahiers* (cuarto cuaderno de la 3a. serie, 5 de diciembre de 1901).

nuevo, con mayor resignación o perplejidad que entusiasmo. El congreso de Tours y el surgimiento del PCF acentuarán más esta distancia de la izquierda en relación con el sufragio universal, al dar el retorno de la idea revolucionaria después de 1917 un nuevo lustre a la crítica de la voluntad general de un pueblo al que se considera alienado. Durante cerca de un siglo, la revolución iba de hecho a ser colocada por encima del sufragio universal —como lo había estado antes la república— por toda una parte de la izquierda socialista o comunista, dando mayo de 1968 un último y final impulso a esta concepción de la mayoría. Así, en 1969, Alain Krivine podía aún titular un libro *La farce électoral*, mientras que Jean-Paul Sartre denunciaba en *Le Temps Modernes*: "Elecciones, trampas para pendejos."[153] Es hasta 1976 que el PCF, en su XXII Congreso, termina por reconocer con desgano, multiplicando las precauciones con el lenguaje, que no se podía lograr la felicidad del pueblo sin él, y menos aún en contra de él. Es entonces del fin de la década de 1970 de cuando data en Francia el pleno reconocimiento, sin segundas intenciones, del principio del sufragio universal. Para ello fue necesario que la idea de revolución se borrara definitivamente del horizonte de la cultura política francesa.

[153] *Le Temps Modernes*, enero de 1973.

III. EL TRABAJO DE LA UNIVERSALIZACIÓN

EL ADVENIMIENTO DE LA MUJER-INDIVIDUO

En la república del sufragio universal sólo los hombres votaban. Se ha hablado de la parte de los prejuicios, las circunstancias y las representaciones sociales en la exclusión política de las mujeres en 1789. Pero ¿cómo explicar que un siglo separe el reconocimiento del sufragio masculino (1848) y el del sufragio femenino (1944), mientras que este desfase es mucho más reducido en muchos otros lugares? ¿Cómo explicar también que los derechos políticos de la mujer hayan sido reconocidos en Francia mucho más tarde que en muchos países de herencia democrática incierta o de sensibilidad feminista improbable, trátese por ejemplo de la India (1921), Filipinas (1937) o Turquía (1934), para no hablar, por supuesto, del caso de las democracias liberales? Precocidad y retraso al mismo tiempo: la historia de la democracia francesa oculta en estos dos puntos un enigma.

Generalmente, para explicar el "retraso" del sufragio femenino se da prioridad a tres factores: el peso cultural del catolicismo, los temores políticos de los republicanos, el bloqueo institucional del Senado. El peso del catolicismo sería determinante, es lo que se machaca, sobre todo. Explicaría a la vez la debilidad del movimiento sufragista y la fuerza de las resistencias.[1] ¿La debilidad del movimiento sufragista? Es innegable. Francia no conoció sufragistas tan decididas y organizadas como las de Gran Bretaña o Estados Unidos; las sufragistas no lograron jamás constituir en Francia un verdadero movimiento social, pero ¿es responsable

[1] Véase la explicación que da André Leclère, en una de las raras obras dedicadas a analizar la especificidad francesa, *Le vote des femmes en France. Les causes de l'attitude particulière à notre pays*. Paris, 1929.

de ello el catolicismo? No vemos que el protestantismo sea *a priori* mucho más favorable a la emancipación de la mujer, que animándolas en mayor medida a reclamar sus derechos. Además, varios países católicos otorgan bastante pronto a las mujeres el derecho al sufragio: Polonia (1918), Bélgica (1920), Irlanda (1922), entre otros. Nada prueba entonces la influencia particular del factor religioso, y no se puede establecer ninguna correlación seria en ese terreno. Las explicaciones del historiador tienden fácilmente a duplicar los discursos de los actores en ese punto. La referencia a la imposición del catolicismo se inscribe en una retórica de justificación, y no en una lógica de demostración. Es el gran argumento que los republicanos, radicales y moderados, esgrimen para legitimar la segregación de las mujeres. No rechazamos a la mujer, dicen, sólo queremos combatir la influencia nefasta y retrógrada que los curas tienen sobre ella. Michelet había marcado la pauta desde 1845, en *Du prêtre, de la femme, de la famille*. Medio siglo más tarde, Alfred Fouillée resume en términos parecidos los temores republicanos:

> Hay ya tantas incompetencias que se ocupan de la política —escribe—, que yo no vería sin inquietud a las mujeres lanzarse a la riña de los partidos. En los países católicos, el voto de la mayoría de las mujeres sería el de sus confesores, quienes por su parte recibirían la consigna de Roma. En lugar de contribuir al progreso, eso conllevaría un retroceso. Esperemos; la cuestión me parece prematura.[2]

Incluso quienes consideran el derecho al sufragio como un derecho natural bloquean por este motivo toda propuesta de reforma.

Durante medio siglo, el Senado simboliza institucionalmente la resistencia republicana, asimilando el voto de las mujeres a la amenaza de la toma del poder por los partidos clericales. Esta dimensión de orden táctico es apenas rebatible. Además, se percibe de igual manera en la derecha. Existe un sufragismo católico y conservador que no hace sino invertir el razonamiento de los republicanos. Pasada la revolución de octubre de 1917, toda una parte de la extrema derecha se pronuncia así tácticamente a favor del voto de las mujeres, viendo en él, como hace Charles Maurras, "el grano de arena capaz de detener la formidable máquina colectivista".[3] ¿Pero bastan esos cálculos y esas reticencias para explicar

[2] A. Fouillée, *La Revue*, 1 de julio de 1910, pp. 454-455 (respuesta a la pregunta "¿Deben votar las mujeres francesas?", planteada por *La Revue* a un conjunto de escritores, universitarios y políticos).

[3] Citado en S. C. Hause y A. R. Kenney, *Women's suffrage and social politics in the french Third Republic*, Princeton University Press, 1984, p. 218.

el retraso francés? Se puede dudar de ello. En muchos otros países, protestantes incluidos, la izquierda temía las consecuencias políticas del sufragio femenino, sin operar por ello un bloqueo tan decidido como el de los radicales en Francia. No podemos entonces conformarnos con invocar, como Théodore Zeldin, los "prejuicios radicales y provincianos".[4] Tampoco nos puede satisfacer la simple referencia a las agendas políticas para subrayar por ejemplo que la SFIO había puesto en se-gundo plano la reivindicación feminista para hacer de la representación proporcional su principal caballito de batalla en los años de transición de 1906-1910.[5] Estas interpretaciones son demasiado cómodas. Logran la hazaña de expulsar la cuestión del voto de las mujeres de su propia historia. Ciertamente, los prejuicios y los cálculos tienen un gran peso en este asunto, pero Francia no posee el monopolio de ellos.

Quisiéramos adelantar aquí una nueva interpretación, menos circunstancial, que permita explicar la especificidad francesa: el voto de las mujeres fue entendido de manera más precoz en Estados Unidos, en Gran Bretaña y en muchos otros países, por razones que se ligan a los fundamentos filosóficos y políticos del derecho al sufragio. En el enfoque utilitarista de la democracia que predomina en los países anglosajones, las mujeres conquistaron derechos políticos en razón de su especificidad. Se considera que ellas introducen a la esfera política preocupaciones y una pericia propias. Es entonces en tanto que miembros de un grupo, representante de intereses particulares, que se admite a las mujeres en el voto. El voto de las mujeres se inscribe ahí en una perspectiva de la representación de las especificidades: es *en tanto que mujeres*, y no en tanto que individuos, que son llamadas a las urnas. En Francia, el derecho al sufragio tiene otras raíces, se deriva del principio de igualdad política entre individuos. El universalismo a la francesa constituye en este caso un obstáculo para el sufragio femenino: la mujer queda privada del derecho al voto en razón de su particularidad, ya que no es un verdadero individuo abstracto y sigue estando demasiado marcada por las determinaciones de su sexo. Aunque puedan ser muy cercanas, las representaciones del papel de la mujer en la familia y en la sociedad producen así en Francia efectos rigurosamente inversos a los de la mayoría de los otros

[4] Th. Zeldin, *Histoire des passions françaises, 1848-1945*, t. 1: *Ambition et amour*, Recherches, París, 1978, p. 418.

[5] Véase Ch. Sowerwine, *Les femmes et le socialisme, un siècle d'histoire*, Presses de la FNSP, París, 1978, pp. 122-125 ("La SFIO et la politique des droits des femmes"), y *Sisters or citizens? Women and socialism in France since 1876*, Cambridge, 1982.

países. En Francia, los prejuicios funcionan negativamente: impiden que la mujer sea percibida como un individuo social, relegándola permanentemente a su papel doméstico, que la aísla y la encierra en una relación de tipo natural con los hombres. En los países en que reina un enfoque utilitarista de la democracia, los prejuicios sobre la naturaleza femenina contribuyen, por el contrario, a instaurar a las mujeres como un grupo social muy preciso, que puede pretender integrarse en la esfera política en razón misma de su función social propia.

El verdadero obstáculo al sufragio de las mujeres en Francia reside así en la dificultad que existe para considerar a la mujer como un individuo. Si esta resistencia es ya muy sensible en el periodo revolucionario, aparece de manera más visible aún en el siglo XIX. La vemos manifestarse claramente en la década de 1840 entre los partidarios más decididos de la reforma electoral. Claude Tillier, que es uno de los defensores más elocuentes del sufragio universal, y cuyas *Lettres au système sur la réforme électorale* (1841) resumen el espíritu de la lucha republicana, se opone por ejemplo violentamente a la idea del sufragio femenino. Mezcla de manera muy significativa en su panfleto los argumentos más reaccionarios y más utilizados con las consideraciones más profundas. Por un lado, el catálogo de las ideas preconcebidas: "las mujeres son niños a los que hay que alejar del desorden de nuestras asambleas", "las mujeres no están hechas como nosotros", "la boca de las mujeres está hecha para sonreír y no discutir".[6] Por el otro, una inquietud radical sobre el advenimiento de una sociedad de individuos. "Si otorgáis a las mujeres derechos políticos —escribe—, habrá que otorgarles derechos civiles y, por extensión, otorgárselos a los niños. Entonces, cada hogar será un pequeño Estado constitucional en el que el menú de la cena será elegido por mayoría de votos."[7] Tillier manifiesta ahí, en términos extraordinariamente claros, el fundamento último de la resistencia al sufragio de las mujeres: el temor a un individualismo radical. Detrás de la afirmación de la distinción de papeles entre los sexos, está el establecimiento de una limitación al proceso de individualización que se ha emprendido. La apología de la familia y del matrimonio encuentran ahí su impulso más secreto y poderoso en el siglo XIX, mucho más allá de las cargas moralizadoras y tradi-

[6] Cl. Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale*, en *Pamphlets (1840-1844)*, ed. crítica de Marius Gerin, París y Nevers, p. 99. "¿Quien ha visto jamás que una idea política se aloje bajo un bonete de gasa?", pregunta en conclusión.

[7] Cl. Tillier, *Lettres au système*, *op. cit.*, p. 100.

cionalistas. La gran mayoría de los republicanos y de los socialistas no se distingue apenas, en este punto, de los conservadores. El *Dictionnaire politique* de Garnier-Pagès, que es muy representativo del pensamiento republicano de la década de 1840, se opone por esta razón, que podríamos calificar de sociológica, al voto de las mujeres. El matrimonio, explica Élias Regnault, no es sólo un lazo contractual entre dos individuos; crea "un ser humano nuevo". La mujer pierde, en cierto modo, su individualidad en este proceso, fundando su pensamiento y su voluntad en los del esposo, que juega el papel de *órgano representativo* de la pareja. "Aquellos que no admitieran esta teoría del matrimonio —concluye lógicamente Regnault— no tendrían nada que responder a los reclamos de la mujer el día en que ella viniera a exigir su parte en el ejercicio de los derechos políticos."[8] El voto de la mujer se percibe como un peligro para la paz de los hogares. Se teme que la conduzca a introducir la división política en el seno de la familia, amenazando su unidad. El disentimiento político en la pareja se asimila, en el fondo, a una forma de adulterio.[9] La vieja desconfianza francesa frente al pluralismo se encuentra así duplicada en el miedo de ver a la esposa expresar una opinión distinta de la del marido.

En 1848, un pequeño movimiento se manifiesta a favor del sufragio de las mujeres. Eugénie Niboyet, Jeanne Deroin, Louise Colet, Adèle Esquiros, lanzan *La Voix des Femmes*, después *L'Opinion des Femmes*, para hacer campaña sobre ese tema.[10] Ellas están conscientes del carácter casi filosófico de los obstáculos para la participación de las mujeres en la política. En un artículo notable publicado en *L'Opinion des Femmes*, Claire Bazard subraya que el verdadero problema reside en el hecho de que no se sabe "en qué familia del orden de la naturaleza" conviene colocar a la mujer.

[8] É. Regnault, artículo "Mariage", *Dictionnaire politique* (prefacio de Garnier-Pagès), París, 1842, p. 570.

[9] "Consultando el verdadero sentido del matrimonio —escribe así Regnault—, la mujer que tiene otra voluntad que la de su marido, el marido que tiene otra voluntad que la de su mujer, comete un adulterio moral" (*ibid.*). Proudhon va en el mismo sentido: "Suponer que la mujer pueda expresar en la asamblea del pueblo un voto contrario al del marido, es suponerlos en desacuerdo y preparar su divorcio"; Proudhon, *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, París, 1875, p. 59.

[10] Véase É. Thomas, *Les femmes en 1848*, París, 1948. Se encontrarán igualmente referencias en la síntesis de M. Albistur y D. Armogathe, *Histoire du féminisme français du moyen âge à nos jours*, Des Femmes, París, 1977.

> La clasificacion exacta de la mujer presenta algunas dificultades —subraya— [...]. Al no querer emancipar a la mujer ni como ser humano, ni como gato, perro, tigre, león, serpiente (animales dañinos o domésticos), el legislador hace de ella una cosa que puede pertenecer a la vez a la *humanidad* para aquellos que la adoran, al reino *animal* para quienes la hacen servil, al reino *vegetal* para quien la cree sin alma, al reino *mineral* para aquel que la quiebra.[11]

Eso era ver con justeza y comprender de adelantado que la causa estaba perdida. George Sand se burlará severamente de estas reivindicaciones, prematuras a sus ojos mientras tanto no haya sido proclamada la igualdad de los derechos civiles.[12] En *Le Bulletin de la République*, califica de "reclamaciones personales" y "tentativas de carácter aristocrático" la demanda de las sufragistas, dando prioridad a la lucha general por combatir la miseria y la ignorancia.[13] Incluso los socialistas más radicales se muestran reservados. Cabet elude la cuestión, diciendo evasivamente: "La cuestión es delicada; es compleja y muy difícil."[14] Victor Considerant es entonces el único en abogar abiertamente por la causa de las mujeres.[15]

En la primera mitad del siglo XIX, los partidarios más decididos de la apertura política a la mujer son los sansimonianos. Las razones de su actitud son instructivas. La emancipación de la mujer alienada expresa, para ellos, en el mismo nivel que la del proletario, el surgimiento de una nueva sociedad, al simbolizar ambas figuras la imposición de lo viejo sobre lo nuevo.[16] "La era sansimoniana quedará marcada por la libera-

[11] Claire B. (Bazard), "De la difficulté de définir la femme", *L'Opinion des Femmes*, núm. 2, marzo de 1849, p. 2.

[12] Véase su carta a los miembros del Comité Central (París, mediados de abril de 1848), en la que expone con vigor por qué, en 1848, no había llegado el tiempo para la mujer de reclamar derechos políticos, en *Correspondance de George Sand*, Garnier, París, 1971, t. VIII, pp. 400-408.

[13] Véase el editorial del *Bulletin de la République*, núm. 12, 6 de abril de 1848.

[14] *Société fraternelle centrale. Sixième discours du citoyen Cabet. Séance du 19 mars* (1848), s.l., s.f., p. 14.

[15] Véanse las actas del Comité de Constitución, sesión del 12 de junio de 1848: "El señor Considerant dice que en una Constitución en que se admite el derecho al voto para los mendigos y los domésticos, es inconsecuente e injusto no admitirlo para las mujeres" (actas reproducidas —en francés— en P. Craveri, *Genesi di una costituzione, libertà e socialismo nel dibattito costituzionale del 1848 in Francia*, Guida editori, Nápoles, 1985, p. 192).

[16] Sobre este punto, véase M. T. Bulciolu, *L'École saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour una histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne, 1828-1833*, Goliardica, Pisa, 1980 (contiene una interesante selección de textos); J. D'Ivray, *L'aventure saint-simonienne et les femmes*, París, 1930; M. Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, París, 1926.

ción completa de las mujeres", anunciaba Prosper Enfantin en 1829,[17] celebrando a la "Mujer-Mesías". Para liberar a la mujer, los sansimonianos procedían a una crítica radical del matrimonio, soñando incluso, en un momento, con imponer el celibato a sus miembros. Toda esta parte de su doctrina fue absolutamente incomprendida por sus contemporáneos, que no veían en ella sino la punta de lanza de los fantasmas de la secta retirada a las alturas de Ménilmontant. Cuando éstos abogaban por la liberación del proletario o por emprender grandes obras, Enfantin y sus amigos atraían hacia ellos a toda una parte de las jóvenes elites. Pero su celebración de la mujer parecía excéntrica, contribuyendo por otra parte a precipitar prematuramente el estallido de su movimiento. Filosóficamente, Enfantin había tenido sin embargo una muy fuerte intuición de la naturaleza del individualismo moderno, desarrollando la fórmula que Saint-Simon habría pronunciado al morir: "El hombre y la mujer, he aquí el individuo social."[18] La crítica al matrimonio y al hogar tradicional no hacía sino prolongar en él la consagración del individuo moderno, cuyo doble negativo estaba representado por la mujer. Claire Démar concluía, en este ánimo, su famoso *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme* (1833). "Es necesario —escribía— que la mujer tome al fin su derecho de posesión, su derecho de elección, su derecho de adhesión libre y espontánea, no sólo en el gobierno de la familia, sino en el gobierno de la ciudad y del reino."[19] Este enfoque sansimoniano es perfectamente coherente con los principios del universalismo a la francesa. No fue sino por su extraordinario avance sobre el estado de los espíritus que fue rechazado, y no porque estuviera en contradicción con los fundamentos de la cultura política revolucionaria. La reivindicación política no ocupaba, además, más que un lugar secundario en el espíritu de los discípulos del autor del *Nouveau christianisme*, que daban prioridad a la emancipación civil y económica.

[17] Carta de Prosper Enfantin a Charles Duvergier, reproducida en M. T. Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 54. Enfantin señala en otro texto: "Dios me dio la misión de llamar al proletariado y a la mujer a un nuevo destino; a hacer entrar a la santa familia humana a todos aquellos que hasta ahora han estado excluidos de ella, o sólo han sido tratados como menores" (p. 87). Véase también E. A. Casaubon, *Le nouveau contrat social ou place à la femme*, París, 1834.

[18] Citado por M. T. Bulciolu, *L'ecole saint-simonienne et la femme*, p. 10. Esta fórmula será constantemente retomada en los textos sansimonianos.

[19] Reproducido en M. T. Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 195. Véase también la reciente reedición: Cl. Démar, *L'affranchissement des femmes*, textos reunidos por V. Pelosse, París, 1976.

Las feministas de la década de 1880 no retoman los temas de Saint-Simon.[20] Por moderación, pero también por razones de fondo. Ellas no identifican la emancipación de la mujer con la universalización de la autonomía individual. Además el feminismo francés de finales del siglo XIX no es monolítico. A comienzos de la Tercera República, Léon Richer y Maria Deraismes encarnan, por ejemplo, el ala moderada que pone el acento principalmente en la conquista de los derechos civiles y no se preocupa apenas por el derecho al voto. Un nombre resume, sin embargo, la lucha política de las mujeres de 1880 a 1914: el de Hubertine Auclert.[21] Sus escritos ilustran perfectamente las ambigüedades y los límites del sufragismo en Francia. Ella oscila permanentemente entre un enfoque universalista y una comprensión utilitarista del voto de las mujeres. Por el lado universalista, minimiza la diferencia sexual y la circunscribe a la procreación. En un artículo publicado en 1882 en *La Citoyenne*, rechaza vigorosamente en ese sentido la noción de la esfera de las mujeres.

> Lo que hacen los hombres —escribe—, las mujeres deben también poder hacerlo. Al igual que los hombres que tienen ese gusto pueden invadir la cocina, las mujeres deben poder ocuparse de la política, votar, legislar [...]. No habrá felicidad para la humanidad más que en la igualdad de derechos para todos y la distribución equitativa de las funciones entre todos los hombres y las mujeres *indistintamente*.[22]

Sin embargo, en su argumentación a favor de la reforma al derecho al sufragio, ella desarrolla principalmente temas utilitaristas, subrayando que las mujeres pueden aportar algo específico a la política. Así, insiste en numerosas ocasiones en el efecto de moralización social que podría desprenderse del voto de las mujeres, y en las consecuencias positivas para las finanzas públicas de la introducción de sanos principios de administración doméstica. El *Programme électoral des femmes* que ella fija en París en numerosas ocasiones en la década de 1880, llegará incluso a proponer

[20] Sobre este periodo, véase: S. C. Hause y A. R. Kenney, *Women's suffrage and social politics in the french Third Republic* (la obra más completa sobre el tema); L. Klejman y F. Rochefort, *L'égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième République*, Presses de la FNSP, París, 1989; P. K. Bidelman, *Pariahs stand up!: The founding of the Liberal Feminist Movement in France, 1858-1889*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1982; S. Grinberg, *Histoire du mouvement suffragiste depuis 1848*, París, 1926.

[21] Véase S. C. Hause, *Hubertine Auclert, the french suffragette*, Yale University Press, New Haven, 1987.

[22] *La Citoyenne*, 19 de febrero de 1882, en H. Auclert, *La Citoyenne. Articles de 1881-1891*, Syros, París, 1982, pp. 85-86.

que se sustituya al "Estado minotauro" por un "Estado maternal" que dé, por medio de su previsora solicitud, la seguridad y el trabajo a los fuertes, y la ayuda a los niños, los viejos, los enfermos y los impedidos.[23]

El enfoque utilitarista marcó de manera innegable al feminismo francés. El voto de las mujeres, se decía, permitiría emprender grandes reformas sociales y garantizar la paz. "Estamos persuadidos de que a partir del momento en que haya mujeres en los parlamentos de todos los Estados, se acabará la guerra", lanza por ejemplo María Vérone, la primera mujer que litiga en un tribunal. En una fotografía de los años veinte, vemos un grupo de sufragistas esgrimiendo pancartas con eslogans muy característicos. En ellos se dicen las razones por las cuales la mujer debe votar: "Para suprimir los tugurios", "Para combatir el alcoholismo", "Para proteger a la infancia", "Para luchar contra la inmoralidad", "Para hacer la vida menos cara", "Para defender a la familia", "Para impedir la guerra".[24] Joseph Barthélemy, que es uno de los más ardientes defensores de la causa de las mujeres en la década de 1920, pone también por delante sus "intereses especiales" y sus "cualidades particulares" para justificar que se les otorgue el derecho al voto. La mujer, explica, debe poder hacer valer políticamente sus preocupaciones de madre y trabajadora, de la misma manera en que lo hace formando sindicatos. Ya que ellas tienen una sensibilidad diferente a la de los hombres, aportan algo nuevo a la vida política: al dar prioridad a las cuestiones concretas que interesan a la vida y la moralidad de la familia, limitan los efectos de la pura política partidaria.[25]

Tal enfoque moral y práctico del sufragio de las mujeres explica que éste haya reclutado ampliamente a sus partidarios entre los medios católicos y moderados. Para ellos, el voto de las mujeres no procede de un derecho natural; corresponde solamente a una función social. La Unión Francesa en Pro del Sufragio de las Mujeres, la primera liga nacional específicamente sufragista que se organiza, se constituye en 1909 sobre esta base.[26] Un poderoso movimiento católico se desarrolla, de igual manera, alrededor de estos temas.[27] Sus principales portavoces, Marie Maugeret y Jeanne Chenu, convirtieron al sufragismo a muchas más mujeres que todos los demás grupos feministas juntos. La emancipación de la mujer se confunde para ellas con la defensa de la Iglesia, la familia y la patria. Raoul de La Grasserie, el gran jurista católico de la época, inscribe la lucha por el voto de las mujeres en la perspectiva de una reconstrucción general de los fundamentos de la democracia, sustituyendo la representación de los intereses por los principios individualistas (al no hacer "el interés del sexo" más que añadirse a las otras categorías de intereses profesionales, locales, etc.).[28] En competencia con esta idea de tomar en cuenta los intereses femeninos, la concepción de *sufragio familiar* es también muy popular en los medios católicos. Es otra manera de ligar el voto a la estructura social y de rechazar la filosofía política individualista. Lamartine había evocado esa posibilidad desde 1848. "Llegará el día —había dicho— en que el padre de familia tendrá tantos votos como viejos, mujeres y niños haya en su hogar, ya que la unidad permanente de una sociedad mejor conformada no es el individuo, sino la familia."[29] Esta percepción del sufragio familiar, impregnada de los principios bonaldistas, se extendió ampliamente en los medios católicos (el abate Lémire presenta en 1911 un proyecto de ley en ese sentido)[30] y entra en conflicto con la idea de sufragio femenino. Pero las consideraciones tácticas tienden a privilegiar el voto de las mujeres en relación con el voto familiar, al acentuar este último mecánicamente los efectos del sufragio masculino, mientras que el voto de las mujeres parece, por el contrario, susceptible de hacerle un contrapeso. La fuerza de ese sufragio católico permite en todo caso explicar buena parte de las reticencias republicanas. En su ambigüedad misma, el sufragio francés se encuentra en un

[23] Publicado por primera vez en *Le Rappel* del 15 de agosto de 1885.

[24] Postales editadas por la Sociedad para el Mejoramiento de la Suerte de la Mujer y la Reivindicación de sus Derechos (colección de la Biblioteca Marguerite-Durand).

[25] Véase J. Barthélemy, *Le vote des femmes*, Paris, 1920 (obra importante y representativa).

[26] Véase, por ejemplo, el *Appel aux électeurs* publicado por la Unión en ocasión de las elecciones municipales de 1925. Es para encargarse mejor de la salvarguardia de la infancia, de la mejora de los hospitales, de la construcción de viviendas económicas, de la limpieza de las calles, que las militantes abogan por la obtención del derecho al voto.

[27] Véase S. C. Hause y A. R. Kenney, "The developement of the catholic women's suffrage mouvement in France, 1896-1922", *The Catholic Historical Review*, enero de 1981 (muy buena síntesis), y A. M. Sohn, "Les femmes catholiques et la vie publique: l'exemple de la Ligue Patriotique des Françaises" en *Stratégie des femmes* (obra colectiva), Tierce, París, 1984.

[28] Véase R. de La Grasserie, "De l'admission des femmes au suffrage politique", *La Revue Féministe*, 1896 (estudio compuesto de una serie de seis artículos publicados entre el 15 de febrero y el 15 de septiembre).

[29] Citado en J. Landrieu, *Le vote familial*, Lille, 1923, p. 13 (esta obra presenta claramente todos los debates y las propuestas de finales del siglo XIX y comienzos del XX sobre este punto). Véase igualmente A. Toulemon, *Le suffrage familial ou suffrage universel intégral. Le vote des femmes*, París, 1933. Para una corta síntesis, véase A. Béjin, "L'idée du vote familial en France de 1850 à 1950", *Population et Avenir*, septiembre-octubre de 1990.

[30] Véase J.-M. Mayeur, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire (1853-1928)*, Casterman, Paris, 1968.

continuo desfasamiento con respecto a la sensibilidad republicana promedio. Como movimiento a favor de la igualdad de los derechos políticos, fundado en la consideración del derecho al sufragio como derecho natural, es demasiado adelantado para las mentalidades reinantes. En su dimensión dominante de llamado al reconocimiento de la especificidad de la contribución política de las mujeres, aparece cargado de tufos corporativistas y por tanto contrario al universalismo republicano.

La debilidad del sufragismo francés está ligada de manera muy amplia a este cruce entre los principios, los argumentos y las mentalidades. En Estados Unidos y Gran Bretaña, a la inversa, la fuerza del movimiento a favor del sufragio de las mujeres tiende a la unidad y a la simplicidad de la argumentación que despliega y de la filosofía que lo funda. No hay tal cosa en Francia, donde las referencias más encontradas nutren en ciertos momentos posiciones idénticas, a tal punto que los debates se llevan a cabo a menudo en sentido contrario, con los hombres favorables a una amplia emancipación civil de la mujer encontrando inoportuno que ésta acceda a las urnas, mientras que misóginos de la especie más vulgar no se oponen del todo a ello. Alexandre Dumas hijo representa de manera casi caricaturesca a estos últimos. En un panfleto rabioso publicado en 1872, la había tomado contra las "*femministes*"[31] [*sic*], no dudando en lanzar a la mujer: "Tú eres puramente animal, eres la mona del país de Nod, eres la hembra de Caín."[32] Algunos años más tarde, se muestra sin embargo partidario de otorgarles el derecho al voto en *Les femmes qui tuent, les femmes qui votent*.[33] ¿Se habría convertido entre tanto a la causa de las mujeres? En lo absoluto. Los argumentos que esgrime no descansan, de ninguna manera, en la idea de igualdad entre los hombres y las mujeres.[34] Éstos sólo son circunstanciales (hay que evitar que Francia pueda dar la impresión de estar atrasada con respecto a Estados Unidos en materia de libertades) o clásicamente utilitaristas (es necesario representar los intereses particulares: "Debe haber, en la Cámara, diputados de las mujeres de Francia", concluye). No por ello ha desaparecido su misoginia. La posición de Dumas es casi demasiado exagerada para ser completamente representativa. Sin embargo, a su manera es testimonio de las ambigüedades que pudieron establecerse en Francia alrededor de la cuestión del voto de las mujeres. Son a tal grado contradictorias las motivaciones, los argumentos y las segundas intenciones de los partidos de la reforma que no se puede organizar un frente común.

[31] El término "feminismo", forjado en 1837 por Fourier, no es todavía de uso corriente.

[32] Alexandre Dumas hijo, *L'homme-femme*, París, 1872, p. 176. El libro había tenido un gran éxito, llegando a 43 ediciones sucesivas.

[33] Publicado en 1880. El título hacía alusión, en sentido contrario, al famoso artículo 324 del Código Penal, que señalaba que el asesinato cometido por el esposo de su esposa sorpren-dida en flagrante delito de adulterio es "excusable" (pero no a la inversa).

[34] Es eso lo que le reprocha Émile de Girardin en *L'égale de l'homme. Lettre à M. Alexandre Dumas fils*, París, 1881. En 1872, Girardin había ya contestado el primer panfleto de Dumas en *L'Homme et la femme; l'homme suzerain, la femme vassale*, y después en *L'Égale de son fils* (los cinco textos publicados por ambos autores entre 1872 y 1881 dan cuenta claramente del estado de los debates de la época).

El atraso francés en materia de derecho de las mujeres se debe mucho más a estas razones de fondo que a consideraciones tácticas. De manera simétrica, los éxitos reportados por las sufragistas inglesas o estadunidenses, por no citar sino a éstas, se explican por las mismas causas del fracaso francés. En esos países, la integración política de las mujeres se inscribe, en efecto, en la lógica dominante de representación de los intereses, no introduciendo entonces ninguna ruptura filosófica. En su célebre libro *L'assujettissement des femmes*, publicado desde 1869, John Stuart Mill desarrolla extensamente, por ejemplo, todas las ventajas que la sociedad podría obtener de la apertura a las mujeres. Dos años antes, había ya presentado un proyecto de ley en este sentido. En la introducción al discurso que pronuncia en esta ocasión ante la Cámara de los Comunes, señala abiertamente: "Yo no pienso que el derecho al voto, como tampoco ninguna otra función pública, sea un derecho abstracto [...]. Mi argumento es puramente utilitario [*expediency*]."[35] Mill no rebate de ninguna manera el que la mujer esté identificada con el espacio doméstico. Él parte, por el contrario, de aquel estado de cosas para subrayar la utilidad de su participación en la vida política. Las grandes figuras del feminismo inglés, como Mrs. Fawcett o Mrs. Pankhurst, utilizarán el mismo lenguaje.[36] Es la diferencia de las mujeres con respecto a los hom-

[35] J. S. Mill, "The admission of women to the electoral franchise", 20 de mayo de 1867, en *Public and parliamentary speeches*, vol. I (*Collected Works*, vol. XXVIII), University of Toronto Press, Toronto, p. 152.

[36] Mrs. Fawcett escribe así en *The woman question in Europe*: "El derecho al sufragio no ha sido reclamado por las mujeres inglesas como un derecho abstracto e inalienable, ha sido reivindicado sobre la base de su oportunidad" (Londres, 1884, p. 4). Sobre la conquista del sufragio por las mujeres en Gran Bretaña, véanse algunas buenas síntesis recientes: R. Fulford, *Votes for women, the story of a struggle*, Faber and Faber, Londres, 1967; A. Rosen, *Rise up, women! The militancy campaign of the women's social and political union (1903-1914)*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974; C. Rover, *Women's suffrage and party politics in Britain, 1866-1914*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967; S. Holton, *Feminism and democraty. Women's suffrage and reform politics in Britain, 1900-1918*, Cambridge University Press, 1986.

bres, en tanto que sexo (*gender*), y no su equivalencia en tanto que individuos, lo que sostiene a sus ojos la reivindicación sufragista. "Si los hombres se nos asemejaran completamente —escribe Mrs. Fawcett—, estaríamos adecuadamente representadas por los hombres; pero como somos diferentes, nuestra especificidad no está representada en el sistema actual."[37] El título del folleto en que ella defiende esta tesis —*Home and politics*— resume él solo, por lo demás, todo su programa: el objetivo es importar a la esfera política los problemas y los valores de la esfera doméstica. "En conclusión —subraya al final de su texto—, abogo por la extensión del derecho al sufragio a las mujeres porque quiero reforzar la verdadera feminidad en la mujer, y porque quiero que la dimensión femenina y doméstica de las cosas pese y cuente más en los asuntos públicos."[38] Yendo hasta el final de la argumentación, Helen Taylor, cuya madre se casó con John Stuart Mill, defiende el voto de las mujeres en tanto que ellas representan una *clase*. "El principio de la representación de clase —señala— es eminentemente favorable a los intereses de las mujeres que, consideradas como una clase, constituyen la más numerosa del país."[39] Las sufragistas estadunidenses desarrollan exactamente los mismos temas, poniendo por delante el *expediency argument* y subrayando aquello que las mujeres pueden aportar de nuevo en la administración pública.[40] También en Alemania, la Deutsche Vereinigung für Frauenstimmrecht mantiene el mismo lenguaje.[41]

[37] M. G. Fawcett, *Home and politics* (hacia 1890). Este texto está reproducido en el excelente compendio editado por J. Lewis, *Before the vote was won: Arguments for and against women's suffrage, 1864-1896*, Rotledge and Kegan Paul, Londres, 1987 (aquí p. 419).

[38] En J. Lewis, *Before the vote was won, op. cit.*, p. 423. Véase también en este punto otro artículo de Mrs. Fawcett (1909) titulado *Men are men and women are women* (reproducido en el mismo compendio), y el folleto de Mary Stopes, *The spheres of "man" in relation to that of "woman" in the Constitution*.

[39] H. Taylor, *The claim of the englishwomen to the suffrage constitutionnaly considered*, en J. Lewis, *How the vote was won, op. cit.*, p. 25.

[40] Sobre la historia del sufragio de las mujeres en Estados Unidos, recordaremos particularmente: E. C. Stanton, S. B. Anthony, M. J. Gage, *History of women suffrage*, Arno Press, Nueva York, 1969, 6 vols. (reproducción de la edición de 1881-1920), obra que sigue siendo fundamental y contiene numerosos documentos; E. Flexner, *Century of struggle: the woman's right movement in the United States*, The Belknap Press, Cambridge, Mass., 1959; D. Morgan, *Suffragists and democrats. The politics of woman suffrage in America*, Michigan State University Press, 1972. Las monografías dedicadas al problema en los diferentes Estados son a menudo decepcionantes. Sobre las ideas del movimiento sufragista, la mejor obra es la de A. S. Kraditor, *The ideas of the woman suffrage movement, 1890-1920*, Columbia University Press, Nueva York, 1965.

[41] Véase R. J. Evans, *The feminist movement in Germany, 1894-1933*, Sage Publ., Londres y Beverly Hills, 1976.

En estos países, las feministas van mucho más lejos que en Francia. No tienen ni las ambigüedades de una Hubertine Auclert, que sigue aún parcialmente impregnada de universalismo abstracto, ni las precauciones de los católicos. Su enfoque del derecho al sufragio es, además, totalmente coherente con la nueva percepción del Estado moderno que se manifiesta a finales del siglo XIX. En Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, al igual que en la mayoría de los otros países desarrollados, el movimiento a favor del sufragio de las mujeres se incluye en las transformaciones a la acción pública, que toma más en cuenta los problemas de educación, higiene, vivienda, salud y templanza a partir de finales del siglo XIX. Los nuevos sectores de intervención del Estado corresponden en efecto, en muchos casos, a aquello que se reconoce como relevante en la esfera de las mujeres. Derecho de voto de las mujeres y reformismo social van a la par cuando se reduce la distancia entre lo doméstico y lo político. En esta perspectiva, una feminista estadunidense define al gobierno moderno como "trabajo doméstico en muy grande escala".[42] El objetivo es, en otras palabras, más el de "feminizar la democracia" que el de democratizar la feminidad, extendiendo a las mujeres el derecho al sufragio.[43] Algunas feministas llegan incluso a invocar el advenimiento de un nuevo *Estado maternal*, forma de Estado social desarrollado que seguiría al simple Estado soberano. Con este espíritu, en Alemania, en la década de 1880, el movimiento feminista empuja a sus miembros a ingresar en asociaciones caritativas de auxilio a los pobres o de ayuda a los ciegos o a los enfermos, para hacer manifiesta la parte que las mujeres llevan a cabo en la acción social. El papel que jugaron las mujeres durante la guerra de 1914-1918 coronará esta acción y permitirá en todos los países reforzar la imagen de la mujer patriota, asociada al surgimiento del nuevo Estado-providencia, encargado de una irreemplazable función de orden público.

Existen ciertamente elementos tácticos que hay que tomar en cuenta en los países anglosajones. Pero ahí, de nuevo, éstos intervienen positivamente para apoyar las reivindicaciones feministas. Las sufragistas estadunidenses no dudan, por ejemplo, en agitar el espectro del voto de los negros o de los nuevos inmigrantes para presentarse como un potencial contrapeso. En Estados Unidos, el voto de las mujeres es frecuentemente

[42] *Government is only housekeeping on the broadest scale* (Frances Willard, citada por A. S. Kraditor, *The ideas of the women suffrage movement, op. cit.*, p. 68).

[43] Véase el excelente capítulo "Feminising democracy" en S. Holton, *Feminism and democracy*.

presentado por sus defensores como un medio de hacer contrapeso al voto de los extranjeros y mantener el predominio blanco. El sufragismo no está ligado, en ese caso, a la idea de sufragio universal; se formula incluso, a menudo, en el marco de una retórica de la desigualdad que privilegia la inclusión de las "mujeres educadas" en la vida política y acepta el sistema de los *literacy tests*.[44] En Gran Bretaña, la inclusión política de las mujeres se presenta también, a partir de la reforma electoral de 1884, como un medio para limitar las consecuencias —consideradas peligrosas— del aumento del número de electores. El sufragio de las mujeres se entiende así como una fuerza de equilibrio, y no como una amenaza.

La concepción utilitarista del sufragio femenino se acomoda muy bien con una política de pequeños pasos. Si bien el ejercicio del voto descansa en la representación de los intereses, éstos se pueden de hecho diferenciar y adoptarse una *estrategia progresiva* de la conquista del sufragio. El ejemplo inglés, a este respecto, es significativo. Aunque las mujeres no pudieron votar en las elecciones políticas nacionales sino hasta 1918, participaron desde 1869 en las elecciones municipales (desde el momento, evidentemente, en que satisficieran las condiciones de censo en vigor). Antes de ser insertadas en la esfera política, habían sido además previamente integradas a los niveles intermedios —administrativos o profesionales— de la organización social. En 1870, eran así electoras y elegibles en los School Boards (comités escolares), y en 1875 podían votar para el nombramiento de los Boards of Guardians (Consejos de la Asistencia Pública), dos instituciones que desempeñaban un papel muy importante en la vida inglesa. Numerosos países conocieron una progresión análoga.[45] En Estados Unidos, el estado de Kentucky otorga desde 1838 el sufragio escolar a las viudas que tengan hijos en edad escolar. En 1869, Wyoming, que no es entonces sino un simple territorio, otorga la igualdad política a las mujeres, y Colorado es en 1893 el primer estado que da el mismo paso (a las mujeres se les reconoció el voto a nivel federal en 1920). Gran cantidad de países europeos abren el sufragio municipal a las mujeres bastante pronto en el siglo XIX (Bohemia, 1861; Suecia, 1862; Rusia, 1864, etc.),[46] pero sólo hasta varias décadas más tarde admiten que estas últimas participen en las elecciones parlamentarias. Así, toda una serie de etapas y de transiciones fueron dispuestas en la vía del sufragio femenino.

[44] Véanse, por ejemplo, las posiciones muy tajantes en ese sentido de Mrs. Stanton.

[45] Hay una buena síntesis de esta cuestión en la obra muy bien documentada de L. Franck, *Essai sur la condition politique de la femme*, 1892.

[46] En estos últimos casos, el sufragio femenino queda sometido a las condiciones de censo prevalecientes para los hombres.

El retraso francés se explica en buena parte por el fracaso de las estrategias gradualistas, comparables a aquellas que triunfaron en los países que acabamos de evocar. Este fracaso no se debió a un maximalismo del movimiento feminista. Por el contrario, a comienzos del siglo, Hubertine Auclert había terminado por aceptar, en aras de la eficacia, limitar las reivindicaciones de su movimiento a las viudas y las solteras. "Admitiríamos, en el peor de los casos —escribía—, que mientras esté casada la mujer quede, al igual que el hombre mientras se encuentra en el ejército, privada del derecho a votar."[47] A partir de 1900, varios proyectos de ley retoman, además, la idea de un derecho al sufragio "no integral". En 1900, Viviani propone que se admita que las mujeres casadas participen en el sufragio municipal.[48] Gautret y después Dussaussoy van en el mismo sentido en 1901 y 1906. Sobre todo en 1909, Ferdinand Buisson publica un voluminoso informe para la Cámara de Diputados que hace época.[49] Él también aboga por la separación del voto político y el voto municipal. Esta moderación no beneficiaba de ninguna manera a la causa de las mujeres. ¿Por qué? La razón es simple: el obstáculo al sufragio de las mujeres fue en mucha mayor medida filosófico que político. Más allá de las reticencias coyunturales y partidarias, el sufragio limitado a la esfera municipal no corresponde a un enfoque alternativo de la ciudadanía en el marco de los principios franceses. Si el hecho de votar no se deriva ni de un principio de capacidad —que puede variar según la naturaleza de las elecciones—, ni de una lógica de representación de los intereses —que admite también, por su parte, niveles diferenciados de intervención—, la distinción entre el derecho de voto político y el derecho de voto local no tiene sentido. La ciudadanía no se fracciona en el derecho público francés. Entre el espacio político global y las esferas particulares de la sociedad civil, no hay lugar para ninguna forma de espacio público.

[47] H. Auclert, *Le vote des femmes*, París, 1908, p. 40.

[48] Lógicamente, Viviani habría debido proponer que fueran las viudas y las solteras las que votaran, pero él juzgaba que éstas estaban más influidas por los sacerdotes que las mujeres casadas. Hubertine Auclert se sintió, al mismo tiempo, estúpidamente rebatida por esta proposición.

[49] Ferdinand Buisson, *Rapport fait au nom de la Commission du suffrage universel chargée d'examiner la proposition de loi tendant à accorder le droit de vote aux femmes*, Cámara de Diputados, París, 1909 (contiene muy numerosos e interesantes anexos documentales, que no fueron reproducidos en la reedición del informe en forma de libro en 1911).

En Estados Unidos y en Gran Bretaña es sorprendente constatar que las nociones de voto profesional y voto político se compenetraron fuertemente, planteándose el problema del derecho al voto municipal en los mismos términos que el del nombramiento de los School Boards. En Francia, estas cuestiones fueron separadas. El reconocimiento de los derechos de la mujer en tanto que trabajadora no enfrentó grandes obstáculos. En 1903, las mujeres pueden así presentarse como candidatas al Consejo Superior del Trabajo y participar en los tribunales laborales. Desde 1898, podrán intervenir en la formación de tribunales de comercio, y serán admitidas en 1908 para votar en todos los escrutinios consulares.[50] El retraso francés no se debe entonces a un antifeminismo más acentuado que en otros lugares. Procede más bien de una concepción tan restrictiva como exigente del individuo-ciudadano.

En 1919, las cosas parecen sin embargo cercanas a desbloquearse por un momento. La abnegación de las mujeres en la retaguardia ha creado una especie de deuda patriótica y social hacia ellas.[51] Diputados tradicionalistas como Barrès lanzan incluso la idea del "sufragio de los muertos", sugiriendo que el derecho de voto de los soldados muertos por Francia sea transmitido a sus viudas. En la Cámara de Diputados, la Comisión del Sufragio Universal vuelve a abrir el expediente y propone, en 1919, dar el derecho a votar sólo para las elecciones municipales a todas las mujeres mayores de 30 años. Para sorpresa general, la Cámara de Diputados va más lejos y otorga, por 329 votos contra 95, el derecho al voto a las mujeres sin otras restricciones que aquellas que se aplican a los hombres. Sin embargo, esta apertura no tendrá resultados, al bloquear enseguida el Senado el expediente de manera obstinada.[52] ¿El cambio de actitud de la Cámara de Diputados procedía de una preocupación táctica o de un súbito acceso de generosidad? El "golpe teatral" de 1919 no es fácil de analizar. Algunos contemporáneos quisieron ver en él una simple maniobra, el voto de un proyecto maximalista que acarreaba el rechazo sin

[50] Buena documentación sobre este punto en el informe de Buisson, en L. Franck, *Essai sur la condition politique de la femme*, y en J. de Massia de Ranchin, *Extension à la femme du droit de suffrage en matière communale*, Perpignan, 1912.

[51] Véase S. C. Hause, "Women who rallied the tricolor: the effects of world war I and the french women's suffrage movement", *Proceedings of the western society for french history*, s.l., vol. VI, 1979 (se encuentra en la Biblioteca Marguerite-Durand).

[52] Véase la memoria de Virginia Cox, *Le mouvement pour le suffrage féminin pendant l'entre-deux-guerres*, Université de Paris-X, Nanterre, 1982 (se encuentra en la Biblioteca Marguerite-Durand).

apelación del Senado. Cualquiera que sea el papel de los cálculos o los peligros, el voto de las mujeres iba a ser rechazado en los días siguientes a la segunda guerra mundial. La presión de las organizaciones feministas, es verdad, era entonces mucho más débil que en la mayoría de los otros países. Esto no es sorprendente. En Francia, las mujeres nunca formaron un verdadero movimiento social. La idea de emancipación de la mujer-individuo es allí mucho menos movilizadora que la de la conquista de poderes por parte de un grupo social. Es esto también lo que explica que el feminismo haya sido mucho más violento en los países anglosajones: ahí se comportó como cualquier otro movimiento reivindicador. La moderación y la debilidad de feminismo francés se deben, a la inversa, al carácter más íntimo que reviste ahá la emancipación del segundo sexo. Este carácter remite a una lenta evolución de la estructura familiar, que cada vez se juega individualmente; no se emparenta con una lucha social.[53]

El atraso francés se explica, finalmente, por una especie de reacción compensadora de la precocidad de la conquista del sufragio masculino. Los debates sobre el voto de las mujeres hacen resurgir a finales del siglo XIX todo lo no dicho y lo reprimido de las interrogantes de la primera mitad del siglo sobre el sufragio universal. El tufo de filiación a las capacidades se mezcla con las dudas sobre la autonomía de la voluntad, para hacer revivir bajo las especies femeninas el viejo tema del carácter prematuro del sufragio. Así, vemos a Clemenceau afirmar en el mismo movimiento que el derecho al voto es un derecho natural, pero que las mujeres están insuficientemente educadas y constituyen presas demasiado fáciles de manipular. Muchos republicanos sostienen el mismo lenguaje. La república de esta época tiene dos caras, como Jano: ultra-democrática por un lado, erizada de crispaciones conservadoras, por el otro. La comprensión "táctica" del sufragio de las mujeres le permite mostrar una sola de ellas. En octubre de 1919, Bérard presenta al Senado su célebre informe sobre las razones que se oponen al sufragio de las mujeres. En catorce puntos, hace la síntesis de un siglo de argumentos reaccionarios. Pero la brutalidad de su texto disimula mal que es indirectamente el sufragio universal en conjunto el que está siendo atacado por sospecha retrospectiva. Cuando Bérard señala, por ejemplo, que "el sufragio de las mujeres sería un formidable salto hacia lo desconocido que podría acarrear la elección de un nuevo Bonaparte, como había hecho el sufragio universal

[53] Véase S. C. Hause, "The limits of suffragist behavior: legalism and militancy in France, 1876-1922, *The American Historical Review*, vol. LXXXVI, núm. 4, octubre de 1981.

en 1848, y llevar enseguida a un nuevo Sedan",[54] no hace sino retomar las reservas liberales del siglo precedente. Las reticencias primitivas resurgen con fuerza, expresadas con tanta más franqueza en cuanto que se revisten dignamente esta vez con la defensa de los principios republicanos. Los propios socialistas siguen siendo sorprendentemente imprecisos a este respecto, mezclando el entusiasmo del principio con las reservas, calificadas como circunstanciales. En Estados Unidos y Gran Bretaña, se produce el fenómeno inverso. El voto de las mujeres, ya lo hemos subrayado, aparece ahí como un medio para limitar los defectos del sufragio universal o de conjurar algunos de sus peligros.

El 12 de abril de 1944, una ordenanza del gobierno provisional de Argelia otorga sin ninguna restricción el derecho al voto y a la elegibilidad a todas las mujeres, en vista de las elecciones que se prevén en las comunas liberales. ¿La sociedad política francesa se ha convertido intelectualmente, aceptando de repente aquello que antes había sido objeto de tan profundas reticencias? No lo podemos creer. En 1944, al igual que en 1848 y después en 1875, es el sentimiento de lo irreversible el que zanja y pone fin a los debates. El sufragio universal triunfa por segunda vez como un hecho social, sin haber sido verdaderamente racionalizado en términos filosóficos. La ley registra la transformación social y cultural del papel de la mujer, más que acompañar una revolución de la cultura política.

EL INDIVIDUO ABSOLUTO

El movimiento más visible y masivo de universalización del derecho al sufragio se operó con la inclusión política de las mujeres. Pero esta emancipación no puede separarse del proceso histórico, mucho más amplio, que tiende a erigir a cada ser humano como sujeto político soberano. Lejos de señalar un punto final, la extensión del sufragio a las mujeres no constituye más que un episodio, ciertamente decisivo, de la autonomización general de lo social, es decir, de la constitución de todos los individuos como sujetos políticos y jurídicos autónomos. En el siglo XIX, esta historia fue también la de la separación de los domésticos y los indigentes de la dependencia de la familia y la economía de la deuda, a las que estaban respectivamente ligados. Siendo más marginal y menos espectacular, no es menos sintomática de las resistencias que se manifestaron para universalizar la figura del individuo autónomo.

[54] A. Bérard, *Rapport fait au nom de la commission chargée d'examiner la proposition de loi adoptée par la Chambre des Députés*, Senado, París, 1919.

Primero, los domésticos. Su integración a la esfera política es muy tardía. Durante la monarquía censitaria, las prevenciones revolucionarias en relación con ellos no cesaron. Un decreto del tribunal supremo de fecha 14 de agosto de 1837 confirma así formalmente que los domésticos no pueden ser electores (a pesar del censo, la cuestión había sido concretamente planteada para las elecciones municipales). Al igual que todos los franceses de 20 a 60 años, los domésticos forman parte en ese entonces de la Guardia Nacional, pero no están anotados en los controles del servicio ordinario. Aunque un escritor político puede escribir en 1837 "Hoy la domesticidad ya no es una condición, sino una profesión",[55] fuerza es reconocer que no se trataba aún de una profesión como las otras. En el momento en que el capitalismo toma impulso, la figura del doméstico continúa nublando las visiones demasiado simples de lo político y lo social. Los tradicionalistas exaltan el tiempo mítico de una domesticidad dichosa, asimilada a la familia de sus amos, y denuncian justamente al doméstico que no sería más que un trabajador como los otros, un "siervo de paso", de la misma manera que los nuevos proletarios que produce la industria.[56] Por otro lado, entre los sansimonianos se sueña, al amanecer de la década de 1830, en una simplificación de orden económico que ponga fin a la dependencia directa, uniendo a todos los trabajadores en una misma interacción *impersonal* de la división del trabajo. En sus *Lettres à un vieil ami sur les domestiques*, Gustave d'Eichtal, el discípulo de Saint-Simon, aspira significativamente a la transformación de numerosas industrias que, según su extraordinaria fórmula, "flotan aún, por así decirlo, suspendidas entre la *ciudad* y la *casa*".[57] Ahora bien, el doméstico encarna precisamente este entredós. Por ello,

[55] M. Mittre, *Des domestiques en France, dans leurs rapports avec l'économie sociale, le bonheur domestique, les lois civiles, criminelles et de police*, París, 1837.

[56] Véase sobre este punto Fr. Pérennès, *De la domesticité avant et depuis 1789*, París, septiembre de 1844. Véanse igualmente los señalamientos del abate Grégoire, *De la domesticité chez les peuples anciens et modernes*, París, 1814.

[57] G. d'Eichtal, *Deuxième lettre à un vieil ami sur les domestiques*, París, s.f., p. 4 (se encuentra en *Publications saint-simoniennes (1830-1836). Extraits de l'Organisateur, 1829-1831*, s.l, s.f. También hay que ligar esta reflexión de la década de 1830 sobre la domesticidad a los debates sobre las relaciones de la esclavitud y del trabajo asalariado libre que ocupan entonces a los economistas (véanse, por ejemplo, los trabajos de Charles Dunoyer o de Villeneuve-Bargemont).

es urgente borrar su figura y transformarlo en trabajador ordinario ("Hay que colocar al doméstico en las mismas condiciones que a los otros trabajadores", escribe). No hay lugar para él en el mundo moderno: entre la familia y la sociedad civil, no debe haber nada. El doméstico representaba una figura equívoca, "un ser aparte en la sociedad", una huella de lo viejo en lo nuevo, que se trata de suprimir.

Después de 1848, aunque se convierten en ciudadanos de pleno derecho,[58] los domésticos siguen siendo inelegibles en los consejos municipales, al mismo tiempo que quedan excluidos de la composición del Jurado. La ley del 21 de noviembre de 1872 prolonga esta última exclusión, mientras que la ley municipal de 1884 mantiene su inelegibilidad. Una serie de decretos del Consejo de Estado confirman su sentido a comienzos del siglo XX, volviendo a precisar la frontera entre la domesticidad y el asalariado, como había tenido que hacer antes el legislativo de 1790. Hay que esperar hasta 1930 para que se levante esta restricción y los domésticos se vuelvan tan completamente ciudadanos como los otros.[59] La cuestión de la domesticidad en sus relaciones con los derechos políticos no se resolvió en cierta manera sino *desgastándose* y esfumándose progresivamente, a partir del doble hecho del descenso cuantitativo global de la población involucrada y de la feminización del medio.[60] Si bien la idea del individuo se impone en el alba del mundo moderno, su surgimiento en la práctica sigue el ritmo del avance del capitalismo moderno y la generalización del asalariado que lo acompaña, al tiempo que está indexado a la lenta disgregación de la familia tradicional. Para que la mujer votara, fue necesario también que la esposa dejara de confundirse con la sirvienta.

[58] La cuestión permanece sin embargo indirectamente abierta. En 1874, en el momento de la discusión de la ley electoral municipal, el relator Chabrol propone así no inscribir de oficio a los servidores y a los hijosde familia en las listas electorales, ordenándoles hacer un trámite particular, demostrando con esta pequeña mezquindad de procedimiento que consideraba aún a los domésticos en el límite de la ciudadanía (véase su presentación del 30 de junio de 1874 en la discusión de una enmienda sobre los domésticos el 4 de julio de 1874, *Annales de l'Assemblée Nationale*, t. XXXII, pp. 503 y 584-587.

[59] Ley del 8 de enero de 1930.

[60] Véase T. M. Mc Bride, *The domestic revolution. The modernisation of household service in England and France (1820-1920)*, Londres, 1976, así como P. Guiral y G. Thuillier, *La vie quotidienne des domestiques en France au XIXe siècle*, Hachette, París, 1978. En 1800, los domésticos hombres representaban el 50% del total de los domésticos; en 1851, el 32%, y en 1901, solamente el 17%. Al mismo tiempo, el número de domésticos en relación con la población se había dividido en tres (véase la tesis de M. Cuisenier, *Les domestiques en France*, París, 1912, que está muy bien documentada).

El reconocimiento de los derechos políticos de los indigentes es igualmente muy tardío. En tiempos de la revolución, depender de los subsidios públicos parecía naturalmente incompatible con el ejercicio del derecho al voto. Durante el periodo censitario, no había ni siquiera lugar para abordar el problema. Pero después de 1848 retornó a la superficie. Así, en 1851, algunos conservadores replantean la cuestión de saber si el derecho al sufragio es compatible con el hecho de recibir una ayuda de una oficina de beneficencia. Más tarde, en el proyecto de ley electoral que presenta Dufaure en 1873, éste se plantea privar de derechos políticos a los individuos admitidos en los hospicios. Aunque la indigencia y la dependencia frente a la asistencia pública no se mantienen finalmente como motivos para la restricción del derecho al sufragio, durante mucho tiempo queda una huella de esta prevención en la legislación. La ley municipal del 5 de abril de 1884 prevé, en efecto, que los individuos "que reciben ayuda de las oficinas de beneficencia" no pueden ser elegidos consejeros municipales (artículo 32).[61] El legislativo había opinado que las personas en esta situación no presentaban las condiciones de independencia necesarias para el ejercicio de las funciones electivas. ¿Legislación de retaguardia, simple vestigio de una vieja obsesión por alejar de la ciudadanía a los individuos dependientes? Habrá sin embargo que esperar un siglo para que un texto de ley abrogue, en 1975, este artículo.[62] Ironía de la historia, esta abrogación es puramente circunstancial y filosóficamente paradójica. Se inserta, en efecto, en las "disposiciones que tienden a favorecer la vida social de las personas minusválidas" de una gran ley general orientada a favor de los minusválidos. El legislativo no soñó realmente con reintegrar al excluido, al hombre dependiente, a la comunidad de los elegibles. Quiso sobre todo satisfacer a un grupo de presión eficaz y favorecer su inserción social. Es la supresión de una discriminación hacia una minoría lo que la motivó, mucho más que la voluntad de considerar al hombre económicamente dependiente como un individuo libre, un sujeto político con plenos derechos.

Las reticencias tardías a considerar a los domésticos y a los indigentes como ciudadanos ordinarios subrayan el carácter simultáneamente invencible y problemático de la universalización del ciudadano, como si las perplejidades filosóficas terminaran por encarnarse en algunas categorías residuales. Si bien una parte de esta historia queda clausurada de ahí

[61] El número de personas involucradas estaba lejos de ser desdeñable. Así, en 1883 se censaron 1 405 500 indigentes asistidos por las oficinas de beneficencia.

[62] Ley del 30 de junio de 1975.

en adelante, en parte sigue, sin embargo, *ante* nosotros. Hoy dos figuras simbolizan el incumplimiento del gran movimiento de difusión de los derechos políticos: la del niño y la del loco. A todo lo largo de la historia del sufragio universal, ambas expresaron aquello que aparecía como el límite radical a la ampliación de los derechos políticos. En efecto, estas dos figuras encarnan en estado casi puro la dependencia y la incapacidad para juzgar, es decir, para comportarse como un actor racional. En el niño y el loco, las categorías sociales se superponen con tanta exactitud como es posible para la negación de los conceptos que estructuran la ciudadanía moderna.

Consideremos al alienado. En él se abisman simultáneamente la negación de la racionalidad y la forma más absoluta de dependencia: la enajenación con respecto a sí mismo. El loco está afuera de la relación política, porque él mismo es una disociación viviente. ¿Se puede imaginar que posea el derecho al sufragio como cualquier individuo, es decir, como todos los sujetos autónomos y racionales? La pregunta se plantea en términos diferentes según si se entiende la alienación mental como categoría clínica, o si se hace abstracción de este dato para no considerar más que el estatus jurídico (inhabilitación o curaduría) de las personas aludidas. La ley francesa sólo reconoce la situación jurídica, y remite el caso del alienado mental, cuando está inhabilitado, al del menor. En materia de derecho al voto, la alienación mental no se toma entonces en consideración. Los datos clínicos son en cierta manera absorbidos y borrados por el criterio jurídico de la capacidad civil: la desigualdad política es desplazada y constreñida a la esfera de los derechos civiles. No ocurre lo mismo en Estados Unidos. La alienación mantiene ahí relaciones mucho más complejas con los derechos políticos, invariables según los estados. Aunque en 18 estados se vincula, como en Francia, la incapacidad electoral con la incapacidad civil, hay tres estados que privan específicamente del derecho al voto a las personas internadas en una institución psiquiátrica y 21 estados que separan de los derechos políticos a las personas que padecen problemas mentales.[63] El trabajo de la universalización es por esta razón más visible y más sensible que en Francia. Ya que es el loco, y no sólo el impedido, quien queda excluido de la esfera política, el problema de su integración pone en juego la definición misma del derecho al sufragio. Efectivamente, en el alienado mental, es al individuo radicalmente abstracto al que se le puede otorgar un derecho político, no pudiendo entenderse al aludido más a partir de una *calificación* cualquiera (autonomía o racionalidad). El movimiento a favor de la emancipación política de los alienados mentales que comienza a surgir en Estados Unidos reviste por esa razón de una importancia filosófica considerable, que no puede tener equivalente en Francia.[64]

Para tomar una medida justa de la revolución que se inicia en Estados Unidos en ese terreno, hay que recordar la importancia histórica que tuvo en ese país la idea de "calidad de población" en la construcción democrática. Después de 1870, cuando las discriminaciones raciales en materia de sufragio fueron legalmente abolidas, numerosos estados del sur multiplicaron las trampas para continuar segregando a los negros (establecimiento de *literary tests*, *grandfather clauses*, etc.). Pero más allá de estas maniobras, y del temor de ver a la América anglosajona sumergida bajo las olas de inmigrantes, que suscitó poderosos movimientos como el de los Know Nothing, surgió por motivos muy profundos la conciencia de que la sociedad descansaba a fin de cuentas en la calidad de los individuos, ya que no había nada más, ni tradiciones ni instituciones heredadas, sobre lo que se pudiera fundar la democracia. Es por ello, mucho más allá del miedo a la mayoría que ha sacudido periódicamente a la América blanca, que Estados Unidos ha sido una tierra de promisión para los eugenistas.[65] La idea de *safe democracy* fue ahí muy importante. Fue en Estados Unidos, más que en ningún otro país, donde se desarrolló una concepción casi higienista de la democracia. Este gusto por medir los cocientes intelectuales —o por realizar toda clase de *tests*— participa de la misma preocupación por asegurar la calidad de la población, que aquella que mantiene la prohibición del derecho al sufragio a los alienados mentales. Pero este universo político está en proceso de cambiar.

[63] Éstas eran percibidas a partir de un conjunto extremadamente heteróclito y vago de términos: "lunáticos", "locos", "idiotas", *non compos mentis*, "imbéciles", "retrasados mentales", "alienados", "enfermos mentales", etc. (las cifras que proporcionamos son de 1978). Señalaremos que la Constitución canadiense y las Constituciones de la mayoría de los países latinoamericanos contienen restricciones clínicas al derecho de voto que son del mismo tipo (sobre la historia de estas medidas, véase la rica documentación de legislación comparada, reunida en A. Amiable, *De la capacité électorale en France et des restrictions nouvelles à y apporter*, París, 1911).

[64] Este movimiento está también en marcha en Canadá. La Corte Federal de Canadá juzgó, en efecto, como anticonstitucional una disposición de la ley electoral que negaba el derecho al voto a los enfermos mentales bajo curatela o a los internados, a quienes se califica en Canadá como "beneficiarios" (fallo del 17 de octubre de 1987). Se calcula que 50 000 enfermos mentales pudieron votar en las elecciones legislativas de 1988 después de este fallo.

[65] Véase D. J. Kevles, *In the name of eugenics*, Pelican, Londres, 1986. André Siegfried gustaba de decir, en los años treinta, que había que tener siempre una Biblia y un manual de eugenesia al alcance de la mano para comprender a Estados Unidos (véase su libro *Les États-Unis aujourd'hui*, París, 1927, que dedica un capítulo entero a esta cuestión).

En 1965, la Voting Rights Act definió las condiciones en las que debía comprenderse la igualdad política, prohibiendo todos los sistemas como los de los *literacy tests* establecidos por los estados que pretendían segregar a los negros.[66] De manera inevitable, el problema del carácter discriminatorio de la prohibición del derecho al voto a los enfermos mentales iba a ser planteado simultáneamente, incluso si en los hechos las restricciones previstas por los textos habían sido muy mal aplicadas.[67] Un proceso entablado en 1976 en Pensilvania por un candidato, quien calculaba haber sido derrotado a causa de la inscripción electoral de los residentes de un hospital psiquiátrico desató este debate,[68] que continúa ahora ampliamente abierto. Pero su desenlace parece estar ya trazado. Si no se vuelve a cuestionar la libertad de los estados para definir calificaciones electorales, un número creciente de juristas tiende a admitir que sólo las cláusulas que se refieren a la edad, la nacionalidad y la residencia se pueden considerar como absolutamente objetivas y no discriminatorias.[69] El razonamiento es simple. La segregación de los alienados se basa en el principio según el cual es vital para la vida democrática tener electores racionales. Un estado podría ser libre de adoptarlo, pero ¿tendría los medios para aplicarlo de manera indiscutible? A esto es a lo que los juristas se oponen. La exclusión de los alienados —explican— es, o bien demasiado amplia, o bien demasiado estrecha. Demasiado amplia, porque la alienación no implica forzosamente una alteración igual de todas las facultades; el criterio clínico es entonces insuficiente. Si el objetivo que se considera vital es el de eliminar a los individuos irracionales, entonces la prohibición debería extenderse con mucho mayor amplitud, planteando simultáneamente el problema insoluble del establecimiento de *tests* de competencia a los que habría que someter a toda la población,

[66] Las reglas del derecho al sufragio siguen siendo de la incumbencia de cada estado en lo que toca a derecho. La ley federal sólo puede intervenir si estas reglas contravienen los principios básicos sobre la no-discriminación de las enmiendas 14ª, 15ª y 19ª. Véase L. S. Foster, *The Voting Rights Act: consequences and implications*, Praeger, Nueva York, 1985.

[67] La mayoría de las leyes electorales no preveían ningún procedimiento preciso para segregar jurídicamente a los alienados de la inscripción electoral.

[68] Con respecto a este caso, véase United States Commission on Civil Rights, Pennsylvania Advisory Commitee, *The last suffrage frontier: enfranchising mental hospital residents: a report*, US Commission on Civil Rights, Washington D. C., junio de 1978.

[69] Véase sobre ese punto el excelente artículo técnico "Mental dissability and the right to vote", *The Yale Law Journal*, vol. LXXXVIII, núm. 8, julio de 1979. Véase también B. Ennis y L. Siegal, *The rights of mental patients. The Basic ACLU guide to a mental patient rights*, An American Civil Liberties Handbook, Nueva York, 1973.

para ser equitativos. En otras palabras, entre la igualdad política absoluta y la teoría de las capacidades rigurosamente entendida, no hay una solución jurídica intermedia. Es por eso que, a largo plazo, parece ineluctable el levantamiento de las prohibiciones electorales que se refieren a las enfermedades mentales y a las personas internadas. A partir de ese momento, el elector podrá convertirse finalmente en un hombre sin cualidades, entendido en su pura individualidad, independientemente de toda referencia a los criterios de autonomía o de capacidad.

¿Es verdaderamente ésta la "última frontera" de la ampliación de los derechos políticos? Nada es menos seguro. Todo lleva a pensar, en efecto, que el criterio mismo de la edad se percibirá algún día como discriminatorio. Este movimiento ha comenzado a afirmarse, por el límite superior, con la denuncia de todas las normas restrictivas en materia de edad límite (en lo que respecta al comienzo de la jubilación, por ejemplo). Pronto tenderá a plantearse en el límite inferior. En algunos países, como Brasil, el derecho al voto ha sido ya reducido a los 16 años. ¿Dónde nos detendremos? El límite de la capacidad no está listo para dejar de retroceder. Antes incluso de que el derecho registre esta evolución para consagrarla, vemos actualmente multiplicarse los espacios de política ficción abiertos a los niños. Así, en 1991 se censaban 540 consejos municipales de niños y otros 500 estarían en preparación.[70] Por su parte, el Ministerio de Educación Nacional ha atendido las sugerencias de las Naciones Unidas sobre los derechos del niño para otorgar derechos casi políticos a los alumnos de liceo.[71] Al mismo tiempo, la capacidad jurídica civil del menor, o por lo menos su capacidad de interlocutor válido, tiende en algunos terrenos a recibir un primer reconocimiento. Por ejemplo, la ley del 22 de julio de 1987 impone al juez de asuntos matrimoniales tomar en cuenta los "sentimientos expresados por los niños" en materia de divorcio[72] (conservando sin embargo un límite fijo de

[70] Incluso se han agrupado en un organismo central: la Asociación Nacional de Consejos de Niños y de Jóvenes.

[71] El decreto del 18 de febrero de 1991 les reconoce los derechos cívicos fundamentales: derecho de reunión, de asociación, de expresión y de publicación. Sobre el conjunto de esta cuestión, remitirse al expediente jurídico y político "Los derechos del niño" publicado en *Problèmes Politiques et Sociaux*, núm. 669, 13 de diciembre de 1991.

[72] Hay que recordar aquí que el artículo 12 de la nueva convención de derechos estipula que es necesario dar al niño "la posibilidad de ser escuchado en todo procedimiento judicial o administrativo que le concierna, ya sea directamente, ya sea por intermedio de un representante". La Children Act inglesa, votada en 1989 y entrada en vigor el 14 de octubre de 1991, organiza

edad de trece años). Detrás del argumento, esgrimido a menudo, de la utilidad que tiene extender al universo de lo político la empresa educativa y pedagógica, lo que se perfila es de hecho una nueva y última extensión de la esfera política, al confrotarse al ciudadano con el individuo. El último episodio de la conquista del sufragio universal se desarrollará en ese terreno. Aunque la *historia social* del sufragio universal acabó desde hace tiempo, su *historia antropológica* sigue estando abierta aún, encastrada en la de la separación del individuo de las determinaciones últimas de la naturaleza y la *domus*. Último punto de llegada: los dos sentidos de la palabra "ciudadanía" concordarán, al estar exactamente superpuestos el derecho al voto y la nacionalidad, desapareciendo los simples miembros de la ciudadanía, los ciudadanos que no son electores. Para llegar a ese punto, no es necesario en absoluto que exista una fuerte protesta o que se formule claramente una reivindicación. El imperioso trabajo de la legalidad y la obsesión de las discriminaciones trazan, por lo alto, su camino. La ciudadanía no conoce ya ninguna separación interior; sólo una frontera la constituye en su singularidad, distinguiéndola del mundo de los extranjeros.[73]

Una última divergencia subsiste ciertamente en la nación: la que distingue a los "buenos ciudadanos" de los individuos a los que una condena penal priva de los derechos civiles y políticos. Pero esta divergencia está más allá del principio de igualdad. Quienes violan gravemente la ley se colocan a sí mismos fuera del contrato social, se excluyen de la comunidad moral. Desde el periodo revolucionario, el derecho al voto estuvo así ligado a la condición de no haber pasado por ciertas condenas. El delito de quiebra y de bancarrota simbolizó entonces el tipo de falta

y racionaliza estos diferentes derechos del niño, dándole un estatuto legal de individuo provisto de derechos.

[73] Hemos dejado voluntariamente de lado en este relato de la extensión del derecho al sufragio la cuestión del derecho al voto en su relación con el ejercicio de ciertas funciones. La cuestión clave en esta perspectiva ha sido la del sufragio de los militares. La legislación referida a ellos evolucionó mucho durante el siglo XIX (véase la síntesis de J.-P. Charnay, *Société militaire et suffrage politique en France depuis 1789*, Sevpen, París, 1964). Se sabe que fueron alejados de las urnas entre 1875 y 1945. Pero no se trataba, de ninguna manera, de una exclusión cívica. Más allá incluso de la preocupación de evitar presiones y manipulaciones, el legislador tenía sobre todo por objetivo separar radicalmente al poder legislativo, de esencia electoral, y al poder ejecutivo, de cuyo carácter dependiente eran símbolo los militares. Esta voluntad de separación fue trasladada enseguida a las condiciones de elegibilidad: véanse las diferentes categorías de *incompatibilidades* que afectan hoy en día a algunos funcionarios (artículos L 46 y ss. del Código Electoral).

considerada como la más excluyente: la ruptura de contrato.[74] La lista de sanciones que acarrea la incapacidad cívica de manera definitiva o temporal permaneció demasiado indefinida durante la primera mitad del siglo XIX, al relativizar cuantitativamente la cuestión, el contexto del sufragio censitario. Son las leyes del 15 de marzo de 1849 y después sobre todo la del 2 de febrero de 1852, las que codificaron estrictamente las cosas por primera vez, adoptando una concepción bastante amplia de las exclusiones. Desde esta fecha, esta legislación ha evolucionado muy lentamente hasta nuestros días, adaptándose a las modificaciones de las costumbres y del Código Penal, o siguiendo las variaciones de la percepción de la relación social (tras la Liberación, 40 000 franceses acusados de colaboración fueron así condenados a la indignidad nacional, pena instituida especialmente para este efecto). Según la ley, centenares de miles de personas deberían ser también alejadas de las urnas electorales. La cifra de las exclusiones es de hecho mucho más restringida por razones técnicas.[75] Pero la exclusión política por motivos penales no deja de subsistir como un fenómeno nada desdeñable cuantitativamente. Un hecho sorprendente es que ciertas condenas acarrean una exclusión definitiva de las listas electorales, inclusive cuando la filosofía penal de nuestras sociedades sigue estando apegada a la idea de rescate social y de reinserción del condenado.[76] El derecho electoral constituye así el último refugio de una concepción moral del contrato social, que sigue siendo silenciosamente fiel a la pena de ostracismo, así como el derecho penal lo ha sido durante largo tiempo a la de confinamiento.[77] Los criminales

[74] Véase el célebre discurso de Mirabeau en la Asamblea Constituyente, el 27 de octubre de 1789. Señalaremos, a título anecdótico, que el socialista Pierre Leroux propondrá en 1849 privar del derecho al voto al hombre condenado por adulterio, como si fuera una especie de hombre en bancarrota sentimental (véase A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Presses de la FNSP, París, 1986, p. 18).

[75] Véanse las indicaciones dadas en uno de los muy escasos artículos consagrados a esta cuestión, Ph. Ardant, "Les exclus", *Pouvoirs*, núm. 7, 1978. Para entender bien el procedimiento administrativo de las exclusiones, remitirse a *Aide-mémoire à l'usage des délégués de l'Administration au sein des commissions administratives chargées de la révision des listes électorales*.

[76] Algunos juristas estadunidenses proponen sobre esta base asimilar el caso de los criminales al de los enfermos mentales, para reintegrar sin condiciones a todos los individuos al espacio cívico. Véase The Commonwealth of Massachusetts, Legislative Council, *Report relative to voting by prisioners and the mentally ill*, 30 de diciembre de 1974. Véase también la nota "The disenfranchisement of ex-felons: citizenship, criminality and 'the purity of the ballot box'", *Harward Law Review*, abril de 1989.

[77] La pena de confinamiento, instituida por la ley del 27 de mayo de 1885, consistía en expulsar de por vida del territorio metropolitano a los delincuentes reincidentes. Sobre el sentido

pueden decir, como antaño los ciudadanos pasivos: "Nos habéis borrado del contrato social." A su manera de ejemplo límite, ellos atestiguan que la frontera entre adentro y afuera sigue complicándose, a pesar de todo, por la posible superposición de la figura del enemigo social y la del extranjero.

LAS FRONTERAS DE LA CIUDAD

El trabajo de universalización es ambivalente. Aunque tiende a hacer de cada ser humano un elector, dilatándose la esfera de la ciudadanía al ritmo de la individualización de lo social, se acompaña paralelamente de la erección de una imperiosa frontera: la de la identidad nacional. Imposible separar así, en 1848, el despertar de las nacionalidades y la sorda reivindicación de soberanía popular. Los dos movimientos sólo existen entrelazados. El trabajo de igualdad política no se vuelve invencible sino hasta que se adosa a un límite que por sí solo puede designar un término consistente. Ciertamente los credos universalistas se estilan en el siglo XIX, y las misas mayores de los congresos de la paz demuestran la viveza de la utopía de un mundo reconciliado consigo mismo. Pero estas aspiraciones permanecen alejadas de la reivindicación de igualdad política y difusión de la ciudadanía: expresan banalmente el deseo de un apacible concierto de naciones, pero no cuestionan de ninguna manera la identidad de estas últimas, ni tampoco se prolongan en la idea de un gobierno democrático a escala mundial, gracias al cual una humanidad ciudadana se haría cargo directamente de su destino. En otras palabras, no hay un ciudadano representable si el extranjero no está designado y circunscrito con precisión. La apertura del proceso de igualación se redobla con la estricta cerrazón del criterio de pertenencia. Ahí no hay nada propio de la historia francesa u occidental del siglo XIX. Es un dato indisociablemente lógico y antropológico, que juega un papel fundador en las representaciones políticas de Roma, de la Grecia antigua o de Sumeria. De igual manera, no se puede separar una historia de la ciudadanía de una percepción del concepto de nacionalidad.

La historia propiamente jurídica de la noción de nacionalidad es sin embargo bastante decepcionante. Desde el momento en que ha sido bien

y el alcance de esta ley, véase el capítulo que le dedica Robert Badinter en *La prison républicaine*, Fayard, París, 1992.

marcada la distinción entre un concepto moderno de nacionalidad —que define un tipo de liga política entre un individuo y un Estado— y una visión antigua de la nacionalidad como relación de fidelidad personal,[78] no hay nada oscuro que entender. Los criterios del suelo y la sangre se combinan para definir los criterios de naturalización, según reglas que determinan tanto los datos demográficos objetivos (que pueden, por ejemplo, invitar a facilitar la asimilación de los extranjeros), como la percepción fluctuante de la solidez de los fundamentos de la identidad nacional. La historia de la legislación en este terreno no aporta gran cosa a la comprensión profunda de la idea de ciudadanía. Ciertamente no está exenta ni de debates, ni de interrogantes, sobre el sentido de la idea de nación, como hecho étnico o como realidad cultural, pero no está cruzada por ninguna apuesta filosófica de gran amplitud en la Francia del siglo XIX. Las condiciones en que fue votada la gran ley del 26 de junio de 1889 lo demuestran bien.[79] En la época de la conquista del sufragio universal, la gran pregunta que inquietó a los espíritus, en cuanto a la naturaleza de la relación entre la igualdad política y la clausura de la identidad, no fue la de las condiciones de adquisición de la nacionalidad, sino la del estatus cívico de los "indígenas" en las colonias. Aunque las modalidades de adquisición de la nacionalidad pueden ser variables, éstas no entrañan en efecto ningún equívoco en cuanto al ejercicio del derecho al voto. Jurídicamente y filosóficamente todo está claro: los franceses votan, los extranjeros no, y la distinción entre unos y otros se opera según criterios evidentes e innegables —el adentro y el afuera de la ciudadanía están claramente separados. Pero esta clara ordenación de los conceptos y de las realidades queda completamente trastocada por las situaciones creadas a partir del hecho colonial. En efecto, éste ha inducido situaciones inéditas entre la nacionalidad, la civilidad y la ciudadanía. Los indígenas de los territorios que están bajo la dominación francesa son considerados jurídicamente como súbditos franceses, aun cuando no se benefician de ninguno de los derechos de los ciudadanos metropolitanos y cuando están regidos en su vida privada por reglas propias, muy alejadas a menudo de las del Código Civil.[80] ¿Cómo caracterizar su situación híbrida, que les asigna políticamente una especie de

[78] Véanse las obras de base de M. Vanel, *Histoire de la nacionalité française d'origine*, París, 1945, y de J. Boizet, *Les lettres de naturalité sous l'Ancien Régime*, París, 1948.

[79] Esta ley consagra una concepción muy abierta de la adquisición de la nacionalidad francesa por los extranjeros.

[80] Para una primera aproximación, véase la summa de A. Girault, *Principes de colonisation et*

eterna minoría de edad? Con todo y que manifiestan mucho ingenio y habilidad, a los juristas no les quedará sino admitir su perplejidad fundamental para resolver la cuestión.

Estas interrogantes inéditas sobre la ciudadanía no adquirieron su verdadera amplitud sino a partir de la segunda mitad del siglo XIX, bajo el doble efecto del advenimiento del sufragio universal y la fuerte extensión de los territorios coloniales. Durante la revolución, de hecho, esta cuestión no había ocupado el frente del escenario. La perspectiva de la asimilación pura y simple se había impuesto con la suficiente naturalidad como para definir el estatuto de las Antillas, la Guyana y la isla de La Reunión. Varios factores habían colaborado en ese sentido, la antigüedad de la liga con la metrópoli de los territorios aludidos, en primer lugar. Desde el siglo XVIII, estas colonias enviaban delegados a París o a Versalles para defender sus intereses con respecto a los poderes públicos y a la Compañía de Indias. Turgot y Necker habían pensado así espontáneamente en el establecimiento de asambleas coloniales, al mismo tiempo que el movimiento a favor de la reforma de las asambleas provinciales agitaba a Francia. Comparadas con Francia, que era entonces el país más poblado de Europa, estas colonias no reunían además sino a una reducida población. Francia era entonces un gran país de emigración, y no sentía que pesara sobre ella ninguna amenaza demográfica exterior. En el plano simbólico, el gran impulso del año II había acarreado además la abolición de la esclavitud, permitiendo así prácticamente a la población de color acceder a la ciudadanía.[81] Los miembros de la Convención se habían mostrado sobre todo, decididos a no ceder en absoluto a las veleidades separatistas de los propietarios de las plantaciones: la asimilación ponía un alto irreversible a estas tentaciones.[82] La Constitución

de législation coloniale, París, 1927, 5 vols., y la obra de H. Solus, *Traité de la condition des indigènes en droit privé*, París, 1927.

[81] El decreto del 16 Pluvioso del año II estipulaba: "Queda abolida la esclavitud de los negros en todas las colonias; en consecuencia, todos los hombres, sin distinción de color, domiciliados en las colonias son ciudadanos franceses y gozarán de todos los derechos que asegura la Constitución." Antes de este decreto, nada impedía votar a los negros libres —aunque eran poco numerosos—: el decreto del 28 de agosto de 1792 había previsto explícitamente que "todos los ciudadanos libres, de cualquier color y estado que sean, a excepción de aquellos que se encuentran en estado de domesticidad", podían votar para formar la Convención nacional. Señalaremos sin embargo que la Asamblea Constituyente, muy dividida, había dudado en pronunciarse claramente sobre este punto en la primavera de 1791, tras agotadores debates (7-14 de mayo de 1791).

[82] Boissy d'Anglas es el primero en lanzar, en el año III, esta expresión que debía después resumir la política francesa frente a las colonias: la "asimilación".

del año III traducía bien el ánimo asimilacionista, afirmando: "Las colonias francesas son partes integrantes de la república" (artículo 6). Poco tiempo después, estas colonias estaban lógicamente divididas en departamentos, sus identidades respectivas estaban rotas, como lo habían sido antaño las de las provincias. Algunas colonias estaban agrupadas para constituir un solo departamento, mientras que Santo Domingo, por el contrario, formaba siete de ellos. Triunfaba el universalismo racial y territorial. Triunfo teórico que ciertamente no ocurría sin reticencias y sin reservas prácticas. A los "nuevos ciudadanos" que eran los esclavos emancipados se los seguía manteniendo al margen de la vida política. Tal nombramiento no les había sido concedido, además, sino en condiciones restrictivas a veces: servir en el ejército o continuar trabajando en los cultivos, por ejemplo. Victor Hugues, el implacable gobernador de la isla de Guadalupe, ilustra bien entonces la distancia existente entre la generosidad fijada por el universalismo cívico —es un partidario convencido de Robespierre— y la reticencia práctica a ver acceder al derecho al voto a una masa a la que se juzgaba incapaz. "Habría que suponerlos bien ilustrados para poder gozar de los derechos que ha dado la Constitución a los ciudadanos franceses. Y desgraciadamente, apenas han franqueado los límites del instinto", deja caer así con escepticismo en 1797.[83] El restablecimiento de la esclavitud bajo el Consulado conlleva una gran marcha atrás, pero los negros y los mulatos de condición libre no dejan de contribuir menos por ello a la nominación de los representantes del pueblo, como cualquier otro ciudadano de la metrópoli. La monarquía de Julio sigue estando fuertemente penetrada por esta teoría asimilacionista. Si bien la Carta Colonial del 24 de abril de 1833 establece algunas instituciones propias de las colonias (reemplazando, por ejemplo, los consejos generales con los consejos coloniales), otra ley publicada el mismo día reconoce a los indígenas derechos políticos idénticos a los de los franceses de la metrópoli. Incluso una disposición que preveía que los esclavos liberados no gozarían de derechos políticos sino después de diez años es rechazada sin gran discusión. La supremacía política de los blancos se ve, eso es cierto, apenas amenazada. Ni globalmente, por supuesto, ni localmente: los hombres libres de color siguen siendo poco

[83] Citado por A. Pérotin-Dumon, "Le mal antillais et la révolution française", *Les Temps Modernes*, diciembre de 1984. Véase también, del mismo autor, *Être patriote sous les tropiques: la Guadeloupe, la colonisation et la révolution: 1789-1794*, Basse-Terre, Societè d'Histoire de la Guadeloupe, 1985. Alejo Carpentier describió claramente esta ambigüedad de Victor Hugues en su novela *El siglo de las luces*.

numerosos, y son aun menos los que pueden ser electores a partir de la aplicación del régimen censitario.

Todo cambia después de 1848. El advenimiento del sufragio universal y la abolición definitiva de la esclavitud modifican brutalmente la relación electoral de la población de origen metropolitano con los indígenas. El temor de ver al elemento indígena en posición de arbitraje político inquieta súbitamente a los dueños de las grandes plantaciones. Este choque es sin embargo limitado en las antiguas colonias de las Antillas o de la isla de La Reunión. De hecho, pocos negros se inscriben en las listas electorales, y son aun menos numerosos los que votan. Los blancos están, entonces, lejos de ser eliminados, incluso si entre ellos se desarrolla una fuerte corriente abstencionista de 1850 a 1870, en signo de protesta. En las elecciones municipales de 1875 en Fort-de-France, hay así once blancos electos, frente a 16 de sangre mezclada y negros.[84] Pero la participación electoral de los negros es notoriamente más débil en las elecciones legislativas. Después de la primera guerra mundial, encontramos aún regularmente tasas de abstención superiores al 60% en la isla de Guadalupe y la Martinica.[85] El espectro de la mayoría fue considerablemente atenuado por esta indiferencia remanente. El problema pudo así desgastarse lentamente, con el paso del tiempo, operándose la asimilación definitiva de estos territorios a la metrópoli sin sobresaltos con su nueva departamentalización en 1946.[86] La herencia revolucionaria había pesado demasiado sobre las antiguas colonias para que su integración no pareciera irresistible, en definitiva, aun a los más reticentes. En estos territorios, el reconocimiento de los derechos políticos de los negros o de los mestizos se inscribe en el proceso general de extensión del derecho al sufragio.

Esta cuestión se planteó en términos completamente diferentes para las colonias formadas en el siglo XIX. En principio, el impulso universalista de la revolución francesa no había interferido nunca con la historia de su relación con la metrópoli. En el caso de Argelia, al igual que en el de Africa o el Tonkín, se trataba, por lo demás, de países de cultura civil y religiosa

[84] Citado por V. Schœlcher, "Suffrage universel et élections", *Polemique coloniale, 1871-1881*, París, 1882, t. I, p. 53. Para tranquilizar a los habitantes de la metrópoli, Schœlcher concluía: "Prueba por cifras, la más irrefutable de todas, de que el elemento de raza blanca está muy lejos de ser aplastado por la mayoría."

[85] Indicación dada por A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, t. II, p. 561.

[86] Véase sobre este punto V. Sablé, *La transformation des isles d'Amérique en départements français*, París, 1955.

completamente ajena a la de Occidente: los modelos familiares (poligamia), las formas de propiedad, los sistemas de valores morales estaban fundados en normas radicalmente diferentes. ¿Qué estatus político podía entonces reconocérsele a los indígenas? La filosofía colonizadora del Segundo Imperio, y después, sobre todo, de la Tercera República[87] reconocía y respetaba sus diferencias, aceptando que los indígenas fueran regidos por sus reglas civiles propias. Pero continuaba, en el fondo, inscribiéndose en una perspectiva asimiladora a largo plazo, al ser rechazado teóricamente el enfoque puramente económico y utilitarista del hecho colonial. ¿Había entonces que proponerse, incluso de manera progresiva, dar a los indígenas derechos políticos idénticos a los de los franceses de cepa? Y si no, ¿cómo justificar que unos individuos pudieran ser jurídicamente súbditos franceses, que poseyeran todos los atributos de la nacionalidad, sin poder volverse ciudadanos? La noción misma de universalidad del sufragio se encuentra cuestionada ahí de manera radical. Es por ello que las perplejidades jurídicas y políticas van en este punto mucho más allá de un simple rechazo social. La cuestión del voto de los indígenas no hace sino repetir, desplazándolo y radicalizándolo, el viejo miedo a la mayoría, al hacer resurgir a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX los antiguos fantasmas. Incluso si esta dimensión permanece presente hasta el final, no constituye más que un solo aspecto de las cosas. En el fondo, lo que se contemplaba verdaderamente era la relación de la civilidad con la ciudadanía, planteando la cuestión de los límites de la abstracción universalista moderna. Esto se ve claramente tanto en el caso de Argelia como en los otros.

Argelia es la primera gran colonia francesa "posrevolucionaria". Desde 1836, queda claro que los indígenas de Argelia no son extranjeros. Los tribunales los consideran "*regnicoles*" o "súbditos franceses". Esta situación queda consagrada en un texto fundador, el Senado-consulto del 14 de julio de 1865, que estipula en su artículo 1: "El indígena musulmán es francés; sin embargo, continuará siendo regido por la ley musulmana."[88] "Sujetos ayer, los argelinos son franceses hoy", declaraba

[87] Véase la síntesis, en una perspectiva más bien filo-indigenista, de Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, 4a. ed., París, 1891.

[88] J.-B. Duvergier, *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, avis du Conseil d'État* (abreviado de ahora en adelante en Duvergier), 1865, p. 405. Para una aproximación general a la cuestión, véase la tesis de Ch.-R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France (1871-1919)*, PUF, París, 1968, 2 vols. (véase especialmente el capítulo XIII "L'assimilation civique des musulmans, le problème de la naturalisation et de la représentation politique", en el tomo I).

solemnemente Delangle en su informe, evocando los "lazos formados en los campos de batalla".[89] Protegidos por la ley de igual manera que los nacionales, beneficiados con las mismas garantías frente a terceros extranjeros, a los argelinos se les admitía también en los empleos civiles y militares. Pero no eran reconocidos como ciudadanos en tanto que continuaban siendo gobernados por su estatuto personal.[90] Para convertirse en ciudadano, había que pedir la naturalización y aceptar ser regido por las leyes civiles de Francia. De hecho era renunciar a hacer del Islam la ley generadora de todas las otras. Lógicamente, las solicitudes de naturalización fueron poco numerosas: 371 musulmanes argelinos solamente fueron naturalizados de 1865 a 1875. El texto de 1865, señalémoslo, ponía en pie de igualdad a judíos y musulmanes, estableciendo una simetría rigurosa entre ambas situaciones. Pero, desde 1870, el célebre decreto Crémieux reglamentaba globalmente la situación de los judíos de África del norte, reconociéndoles colectivamente la ciudadanía francesa. Sin embargo, Crémieux y Gueydon habían pensado también por un momento la naturalización colectiva de los indígenas musulmanes. Habían sin embargo renunciado rápidamente a ello, temiendo que ésta acarreara el surgimiento de una "república árabe" que anunciara el fin de la dominación francesa. La integración cívica de los judíos y de los árabes se planteaba ciertamente en términos cuantitativamente muy diferentes. En el primer caso, se trataba de una minoría, mientras que la población árabe era ampliamente mayoritaria. El término mismo de integración no tenía el mismo sentido y no acarreaba las mismas consecuencias a corto plazo en ambos casos. Pero también implicaba admitir de hecho una diferencia de "capacidad laica" entre el islam y el judaísmo. ¿Se podía considerar entonces que el criterio de civilidad era superior al criterio de nacionalidad para decidir el ejercicio de los derechos de ciudadano, y considerar al islam como una religión diferente en su esencia del judaísmo o del cristianismo? Pero ¿no había que reconocer, por otro lado, que el arraigo de la presencia francesa suponía que se pudiese reemplazar paulatinamente el fusil por la boleta de voto en manos de los musulmanes, permitiéndoles integrarse pacífica y definitivamente a la nación francesa? La perspectiva a largo plazo de la asimilación seguía

[89] Informe reproducido en Duvergier, 1865, pp. 405-415.

[90] El decreto del 27 de diciembre sobre la representación municipal de los extranjeros y los musulmanes les aseguraba, sin embargo, una cierta representación elegida en los consejos municipales (otro decreto, del 7 de abril de 1884, se mostraba más restrictivo).

estando de hecho siempre presente, aunque no fuera más que por razones prácticas. Pero a muchos les parecía prematura. Paradójicamente, era en la derecha donde se mostraba mayor apertura. El economista liberal Paul Leroy-Beaulieu presidía así una Sociedad Francesa para la Protección de los Indígenas de las Colonias, que militaba activamente a favor de la atribución de derechos electorales a los argelinos musulmanes. Conservadores y monárquicos oponían gustosos al buen pueblo musulmán, fiel a sus creencias, a los codiciosos colonos "republicanos y ateos", encontrando en esta ocasión acentos similares a los de aquellos con los que en otra época habían celebrado el buen sentido campesino y denunciado el cinismo de las elites progresistas. Los republicanos, por su parte, permanecían divididos entre su ideal universalista de principio y sus reticencias prácticas, no expresando nunca, en el fondo, la dificultad teórica a la que conducía su filosofía colonialista.

Habrá que esperar a los días siguientes a la primera guerra mundial para que las cosas avancen. Al saludar la importancia de los contingentes de reclutas o voluntarios constituidos por musulmanes argelinos,[91] los miembros del Parlamento francés votaron el 4 de febrero de 1919 una ley que facilitaba el acceso de los indígenas de Argelia a los derechos políticos. Se presupone así que el compromiso del soldado compensa la separación de la civilidad creada por el Islam. Por primera vez, se admite en efecto que los indígenas se vean dotados de los mismos derechos políticos que los otros franceses, permaneciendo ampliamente apegados a sus reglas civiles y religiosas tradicionales. Pero a cambio se les impone satisfacer ciertas condiciones económicas, sociales o intelectuales que remiten a una lógica censitaria o capacitaria. Además del hecho de que han de ser ser monógamos o solteros, los "indígenas argelinos" —como todavía se les llama— deben, en efecto, llenar una de las seis condiciones siguientes: haber servido en el ejército; saber leer y escribir en francés; ser propietario o granjero de un bien rural, o propietario de un inmueble urbano, o incluso estar inscrito en la lista de patentes; ser titular de una función pública; haber sido investido de un mandato público electivo; ser titular de una condecoración francesa. Además, la calidad de ciudadano francés no se otorga automáticamente: debe ser objeto de una solicitud expresa. Pocos argelinos buscan beneficiarse de esta ley, al igual que después de la adopción del texto de 1865. Es por ello que, algunos años más tarde, en enero de 1937, Maurice Viollette, ministro de Es-

[91] Véase el informe de Steeg al Senado (reproducido en Duvergier, 1919, pp. 61-62).

tado socialista que conocía bien Argelia por haber sido ahí gobernador general de 1925 a 1927, feroz partidario de una política de asimilación, anuncia la intención del gobierno de otorgar a ciertas categorías de argelinos la ciudadanía francesa, sin compensación, proceso de renuncia o solicitud expresa formulada a título individual. Se estaba pensando sobre todo en el argelino-ciudadano soldado.[92] Alrededor de 20 000 personas habrían quedado incluidas. En una entrevista que da a *Le Populaire*, Viollette declara:

> La reforma que queremos realizar se preocupa esencialmente por recoger a todas las elites musulmanas a medida que éstas se forman, e insertarlas en la nación francesa [...]. No se trata de dar el derecho al voto a la masa de indígenas argelinos. Esta prerrogativa sólo se puede otorgar progresivamente: esta pobre gente se encuentra, en su mayoría, de tal manera aún en la miseria que para ellos una boleta de voto no significaría nada: estarían a la disposición del primer agitador que llegara [...]. Sería una aventura loca lanzar así a por lo menos 2 000 000 de hombres sin preparación a las luchas electorales.[93]

Incluso un abogado tan apasionado de la causa indígena como Viollette encontraba así, casi espontáneamente, los acentos y las expresiones de aquellos a quienes el sufragio universal asustaba desde la década de 1840. Eso significaba pensar que la especificidad argelina no se debía tanto a variables religiosas o culturales derivadas del Islam,[94] como a una especie de arcaísmo global que remitía a estas poblaciones a una edad predemocrática. Para Viollette, el indígena argelino no era sino una especie de campesino de la edad media al que había que conducir poco a poco al Siglo de las Luces.[95] Para él existe claramente una escala universal en la que vienen a colocarse franceses e indígenas, judíos, musulmanes o cristianos, unos y otros no diferenciándose colectivamente sino por su grado de civilización. Sin embargo, su proposición no será discutida.

[92] El comunicado del Consejo de ministros evoca el caso de los oficiales y suboficiales, de ciertas categorías de funcionarios, de los comendadores de la Legión de Honor y de ciertos titulares de la cruz de guerra.

[93] *Le Populaire*, jueves 7 de enero de 1937. Sobre Viollette, véase Fr. Gaspard, *Maurice Viollette. Homme politique, éditorialiste*, Édijac, Pontoise, 1986 (el discurso citado no está incluido en esta compilación).

[94] Él asemejaba así el caso de los musulmanes al de los judíos, señalando: "El estatuto personal de los musulmanes, está cerca, por poco, del de los judíos hace 60 años" (*Le Populaire*, 7 de enero de 1937).

[95] Éste era ya el enfoque de Victor Schœlcher. Él justificaba la necesidad de la asimilación política de las colonias a la madre patria, y por tanto el voto de los indígenas, señalando: "Los hombres de raza europea no poseen ya más el privilegio de la educación, de la riqueza, de los talentos"; V. Schœlcher, *De la représentation directe des colonies au parlement*, París, 1875, p. 4.

Viollette era muy lógicamente hostil a la creación de un colegio electoral indígena específico, calculando que "eso sería organizar la guerra civil entre dos ideologías". Es, sin embargo, en esta dirección que irá el legislador después de la Liberación. El 7 de marzo de 1944, una ordenanza del gobierno provisional otorga a título personal la ciudadanía francesa a toda una serie de argelinos: funcionarios, poseedores de un diploma superior o de un certificado, jefes tradicionales, miembros de las cámaras de comercio y de agricultura o consejeros laborales, titulares de una condecoración.[96] Queda explícitamente previsto que estos nuevos ciudadanos puedan continuar siendo regidos por sus derechos y costumbres en lo que concierne a su estatus personal y sus bienes[97] (podían, por ejemplo, seguir siendo polígamos). La ley electoral del 5 de octubre de 1946 se apoya en este texto para dividir en dos colegios a los electores argelinos. En el primero se encuentran los ciudadanos franceses no musulmanes y los ciudadanos musulmanes a título personal, definidos por la ordenanza de 1944. En el segundo están todos los demás franceses musulmanes, eligiendo cada uno de los dos colegios a un mismo número de diputados. Se había llegado así a una solución bastarda que mezclaba la asimilación de las elites y una ciudadanía secundaria de masas. La década de 1950 iba a demostrar brutalmente que este equilibrio era imposible y que, desde el momento en que la simple dominación de un territorio estaba descartada, la vía de la asimilación no podía existir de otra manera que bajo la forma contraria con su consecuencia última: la posible secesión de una población reconocida como completamente soberana. En este punto, los juristas serán más clarividentes que los responsables políticos. Desde comienzos del siglo, el *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales* publicaba advertencias dirigidas a los poderes públicos, para subrayar la imposibilidad de definir jurídicamente situaciones intermedias, compromisos bastardos de nacionalidad entera y de ciudadanía parcial, y la incoherencia de los textos legislativos. El drama argelino, desde este punto de vista, se alimentó desde el principio con ilusiones históricas e ingenuidades culturales, precipitadas encima de un

[96] Ordenanza del 7 de marzo de 1944, relativa al estatuto de los franceses musulmanes de Argelia, *Journal Officiel* (Argelia) del 18 de marzo de 1944.

[97] Ordenanza del 23 de noviembre de 1944.

gran vacío jurídico y teórico, antes de ser el resultado de simples errores políticos. Lo importante estribaba no tanto en la inteligencia de la gestión de los acontecimientos, como en la comprensión de su ineluctable punto de destino.

Hay en este punto una especificidad del proceso de la descolonización en Argelia. Éste chocó más que en todos los demás lugares, trátese de las colonias de los otros países o de las otras colonias francesas, con una especie de gran ceguera teórica. Es a propósito del caso argelino que las contradicciones del universalismo jacobino aplicado al hecho colonial aparecieron de la manera más notoria. La idea de una ciudadanía sin civilidad mostró ahí sus límites. Incluso aunque permaneciera adherida a la arcilla de las obligaciones, de los pequeños arreglos y de las mentiras a medias, la idea colonizadora estuvo siempre adosada en Francia a la visión de una posible ciudadanía pura, separada de toda modalidad propia de la vida en común; a un resultado indisociablemente lejano e irradiador de progreso en la igualdad entre los hombres, que llevara a la "consanguinidad filosófica" que evocaba Lamourette en 1792. Hay esta ilusión y esta esperanza en la idea colonial francesa aplicada a Argelia: construir una nación de un nuevo tipo, que borre las barreras étnicas o culturales, inventando una fraternidad de tipo inédito, el punto extremo del desenlace del universalismo abstracto.

El punto de bifurcación se encontró antes, y de manera menos dramática, en los otros territorios. Desde 1848, la idea asimiladora había sido aplicada también al continente africano. Ese año, en el Senegal, todos los hombres de color de más de 21 años de edad habían recibido el derecho al voto.[98] La colonia era, es verdad, muy restringida: sólo contaba con algunos millares de habitantes. Pero las personas concernidas, a diferencia de la población de las Antillas, no estaban regidas por las reglas del derecho civil francés, y la mayor parte de ellas eran de religión musulmana. Arago y Schœlcher no habían sin embargo revolucionado nada al tomar esta medida. Ésta, por su parte, no había levantado en la

[98] Ordenanza del 27 de abril de 1848. Victor Schœlcher había escrito en su informe preparatorio: "Las colonias regeneradas regresan a la gran familia." "La república ya no se propone hacer ninguna distinción en la gran familia", había explicado igualmente; véase V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, textos escogidos y anotados por É. Tersen, París, 1948, pp. 145-152. Véase P. Dareste, "Le droit électoral des indigènes au Sénégal", *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales*, mayo de 1910, y V. Chazelas, "Les droits électoraux des indigènes au Sénégal et la Révolution de 1848", *La Révolution de 1848*, t. XXXV, diciembre 1928-enero 1929.

época ninguna crítica y ningún comentario, pareciendo tan banal como lógica. En el espíritu de los hombres de 1848, Senegal se consideraba en efecto de la misma manera que las Antillas. Era una vieja colonia —en 1789, los habitantes de Saint-Louis habían enviado un cuaderno a la Asamblea Constituyente, e indígenas libres habían combatido contra los ingleses en las milicias locales— y el Islam no constituía una gran preocupación. Pero los progresos de la expansión colonial a finales del siglo XIX volverán esta herencia más problemática. Aunque nadie protestaba por la legalidad de la medida tomada en 1848, existía inquietud por el ejemplo que ésta podía constituir para otros territorios. A la pregunta: ¿constituye el estatus político de los indígenas del Senegal un modelo para el futuro o una excepción?, los juristas y los políticos daban al unísono la segunda respuesta. Arthur Girault, el gran especialista en los problemas coloniales, hablará de "privilegio singular e irracional". El legislador buscará además limitar los efectos de esta ciudadanía indígena, circunscribiéndola sólo a los habitantes de algunas comunas de la colonia.[99] Durante toda la Tercera República, el derecho político se asocia de hecho al derecho civil, apareciendo su desacoplamiento como una anomalía y una monstruosidad. Se consideraba entonces que sólo podían acceder a la ciudadanía, es decir al derecho al voto, los franceses indígenas que hubiesen aceptado la condición civil del derecho metropolitano. Pero no era éste más que un punto de vista teórico. En el siglo XIX, no había, en efecto, ningún procedimiento de naturalización abierta para los indígenas de las colonias.[100] Éstos no se consideraban extranjeros, pero tampoco podían convertirse en franceses por completo. La posibilidad de que los indígenas de Indochina o de África pudiesen acceder a la calidad de ciudadano francés no les fue otorgada sino a comienzos del

[99] Ley del 5 de abril de 1884, que precisa que sólo los indígenas que habitan cuatro comunas del Senegal (Saint-Louis, Gorée, Dakar, Rufisque) son electores. El legislador se había fundado en el hecho de que los antiguos derechos de la época de la monarquía no consideraban más que estas comunas. Varios recursos ante el Consejo de Estado confirmarán estos derechos de los indígenas senegaleses, que quedarán explícitamente reafirmados por la ley del 29 de septiembre de 1916 (cuyo preámbulo insistía en la lealtad a la patria de los indígenas que combatían bajo la bandera francesa, los famosos "tiradores senegaleses"). Subrayaremos además que varios juristas importantes criticarán la "lamentable premura" con que fue votada esta última ley de confirmación.

[100] Véanse sobre este punto los desarrollos de D. Amis, "La condition juridique des indigènes dans l'Afrique occidentale française", *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales*, junio y julio 1910.

siglo XX.[101] Los procedimientos eran bastante restrictivos (incluso si se suavizaran un poco después para los indígenas que habían combatido en las filas francesas durante la primera guerra mundial) e implicaban un paso voluntarista. De ahí el poco impacto de estas nuevas legislaciones: para el año de 1925, sólo se contará con 36 naturalizaciones otorgadas ¡para el conjunto de los indígenas de África, Cochinchina y el Tonkín! No por ello se dejaba de ponderar la generosidad francesa y la gran comunidad que formaban la metrópoli y sus colonias.

Había que moverse después de la Liberación. El *statu quo* se había convertido en antimonárquico, pero nadie deseaba conducir a las colonias de África y de Indochina por una vía similar a la de Argelia. Los padres fundadores de la Cuarta República creyeron encontrar la solución a través del concepto de Unión Francesa. El artículo 80 de la Constitución del 27 de octubre de 1946 otorgaba a todos los habitantes de las colonias la calidad de "ciudadano de la Unión Francesa". Así quedaba designado un nuevo tipo de ciudadanía, distinto al de ciudadanía francesa o a las eventuales ciudadanías locales, que ponía fin entonces nominalmente a la exclusión cívica de los indígenas. Pero nadie pudo dar un contenido jurídico sólido a esta noción y responder a las preguntas que suscitaba: ¿cómo pensar en semejante ciudadanía si no correspondía a ninguna nacionalidad?, ¿cómo evitar considerarla como un sistema federal, el único que podría admitir una pluralidad de ciudadanías y nacionalidades?[102] Las preocupaciones políticas que habían conducido a lanzar la idea de la Unión Francesa habían creado una noción de ciudadanía puramente formal.[103] Habrá que esperar a 1956 para que las cosas se aclaren por medio de una ley de bases, llamada ley Defferre.[104] Su

[101] En 1913 en el caso de Indochina (aunque ciertas posibilidades existían desde antes, sin embargo), y en 1912 para los súbditos de la AEF y la AOF.

[102] Véase P. Lampué, "La citoyenneté de l'Union française", *Revue Juridique et Politique de l'Union Française*, julio-septiembre de 1950, y Fr. Borella, *L'évolution Juridique et Politique de l'Union Française depuis 1946*, París, 1958.

[103] Aquí podríamos hacer un paralelismo con el acta británica de 1948 que instituye una ciudadanía de la Commonwealth. Señalaremos que la British Nationality Act de 1981 sigue distinguiendo a los *british citizens, british dependent territories citizens, british overseas citizens, british subjects, british protected persons*. Véase A. Dummett y A. Nicol, *Subjects, citizens, aliens and others: nationality and immigration law*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1990, y Godinec, "L'évolution de la notion de citoyenneté dans la communauté des nations britanniques" y "Le statut commun et les citoyennetés locales dans l'Empire britannique, le British National Bill de 1948", *Revue Juridique et Politique de l'Union Française*, 1947 y 1948.

[104] Ley del 23 de junio de 1956.

objetivo era aplacar las tensiones y las reivindicaciones que se sentían en ascenso. El relator de la Cámara de Diputados, Alduy, señala: "Ya no es sólo el Islam el que es una caja de resonancia, es todo el conjunto de los países subdesarrollados."[105] El gobierno se propone tomar la delantera y propone dos medidas radicales: la institución del sufragio universal y el colegio único. Es una revolución tanto teórica como política. Pero se acompaña de la aceptación de una evolución hacia la independencia, o por lo menos hacia las formas de simple asociación de las colonias. El reconocimiento de la ciudadanía para los indígenas va así de la mano con el abandono de la idea asimilacionista. Es un diputado del MRP, Pierre-Henri Teitgen, quien lo dice más claramente en la tribuna. "Cuando este texto sea votado —subraya—, Francia habrá roto definitivamente, en materia de ultramar, con la política de asimilación que ha sido su política tradicional desde la Convención."[106] ¿Había cesado entonces Francia de temer convertirse en "la colonia de sus colonias", según una célebre fórmula de Edouard Herriot? ¿Había desaparecido la obsesión de la población de origen metropolitano de verse sumergida por la masa indígena? Ciertamente no. Pero a partir de los años cincuenta se empieza a pensar que la única protección contra la mayoría reside, en el fondo, en su distanciamiento radical. ¿Se calculaba que de ahora en adelante las creencias, las tradiciones, el modo de vida, en suma, todo lo que constituye la civilidad, podían trazar barreras infranqueables entre los hombres, impidiéndoles pertenecer a la misma ciudadanía? La especificidad del Islam o la de las costumbres indígenas no aparece como el obstáculo determinante, en los años cincuenta. La fe en el trabajo de laicización de la historia, y en el trastocamiento de las costumbres por la modernización industrial sigue siendo entonces inconmovible. El obstáculo principal a la vía de la asimilación es, de manera mucho más trivial, económico. Un diputado lo expresa crudamente en el debate de 1956: "Hay que tener el valor de decir lo que no estamos dispuestos a dar: la asimilación de los niveles de vida."[107] Es decir, que el nudo de la cuestión residía en la negativa a una redistribución económica y social.

[105] *Journal Officiel. Débats parlementaires. Chambre des Députés*, sesión ordinaria de 1955-1956, sesión del 16 de marzo de 1956, anexo núm. 1242, p. 823.

[106] *Ibid.*, sesión del 20 de marzo de 1956, p. 1072.

[107] P.-H. Teitgen, *Journal Officiel. Débats, parlementaires. Chambre des Députés*, sesión del 20 de marzo de 1956, p. 1073. Podemos subrayar que Pierre Mendès France era muy reservado frente a una eventual política de integración en Argelia por este mismo motivo económico (véase su carta del 7 de febrero de 1956, en P. Mendès France, *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1987, t. IV, pp. 162-163).

Ahí tocamos lo más profundo de la idea de ciudadanía. Más allá de la simple proximidad que traducen las costumbres comunes, la historia compartida y el territorio habitado de común acuerdo —todo lo que la idea de nacionalidad se propone expresar de manera sintética—, la ciudadanía remite a una visión más exigente de la vida en común, más allá incluso de la lucha codo a codo frente a un mismo enemigo: *la ciudadanía es, en última instancia, un espacio de redistribución aceptado.* La liga social de la que la ciudadanía toma su origen no es sólo la del universalismo, en su abstracción generosa. Es también la de la comunidad de reparto y redistribución. El ciudadano moderno es, indisociablemente, miembro de un Estado-benefactor y de una nación. Es por ahí que pasa la irreductible frontera de la ciudadanía.[108] Ella atraviesa el interior mismo de la nación cuando ésta no ha sido aún dotada de un Estado redistribuidor y separa en seguida las diferentes formaciones redistributivas. La historia de los debates sobre el sufragio de los indígenas nos proporciona su más notoria demostración. La conquista del sufragio universal no se acaba sino con la clausura reconocida de la ciudadanía.

Las interrogantes sobre la condición política de los indígenas en las colonias han demostrado que no se podía concebir la nacionalidad separada de la idea de ciudadanía. ¿Es posible, a la inversa, imaginar formas de ciudadanía desligadas del criterio de nacionalidad? ¿Existe una nueva frontera de la ciudadanía fundada en esta disociación? Eso es lo que de hecho calculan los partidarios de la atribución del derecho de voto local a los inmigrantes que hayan permanecido en Francia desde hace cierto tiempo. Entre el extranjero de paso y el nacional, definen una categoría intermedia de implicación social, fundada en el trabajo y la residencia, que justifica a sus ojos el reconocimiento de derechos cívicos específicos. En sus "110 proposiciones" presentadas en 1981, François Mitterrand prometía en este espíritu otorgar a los inmigrantes el derecho al voto en las elecciones municipales después de cinco años de presencia en el territorio francés. Varios países europeos se incorporaron a esta vía desde comienzos de la década de 1970:[109] Irlanda (1973), Suecia (1975), Dinamarca (1981), los Países Bajos (1986). La idea es generosa y no carece de fundamentos. Sus promotores ponen por delante el carácter integrador del derecho al sufragio, esperando implícitamente que los inmigrados salgan de su marginalidad según un proceso equivalente al que había permitido a la clase obrera, en el siglo XIX, entrar plenamente a la nación. Ellos subrayan igualmente que los inmigrantes pagan impuestos y tienen derecho de expresarse sobre los logros y los proyectos de las comunas en las que permanecen. La población aludida por esta sugerencia no es desdeñable, subrayémoslo, ya que las dos terceras partes de los extranjeros que viven en Francia residen ahí más de diez años (80% de sus hijos nace en el Hexágono).

[108] Podemos recordar que los indios de Estados Unidos debieron esperar hasta 1924 para disponer del derecho al voto y que los aborígenes australianos no accedieron a la ciudadanía política sino en la década de 1960.

[109] Véase W. R. Brubaker, *Immigration and the politics of citizenship in Europe and North America*, University Press of America, Nueva York, 1989, y Z. Layton-Henry (comp.), *The political rights of migrant workers in western Europe*, Sage, Londres, 1991 (véase principalmente el capítulo de J. Rath, "Voting rights").

El proyecto de otorgar un derecho de voto local a los inmigrantes establecidos duraderamente en el territorio procede de intenciones loables. Se lo ha juzgado a veces como inadmisible por motivos de orden constitucional, al hacer la atribución del derecho al voto local a los ciudadanos de nacionalidad extranjera que participen indirectamente en la designación de una parte de los representantes del pueblo, siendo elegidos los senadores por medio de los electos locales. El argumento, que se basa en una interpretación literal del artículo 3 de la Constitución, no carece de fuerza jurídica. Pero eso no es lo esencial. El problema no reside tampoco en la simple constatación del carácter prematuro de una medida que sería demasiado avanzada con respecto al estado de las costumbres. Es un motivo más filosófico el que conduce a cuestionar el principio de semejante derecho al sufragio: la imposibilidad de recusar la categoría de extranjero. Fundar un derecho al voto, incluso limitado, en criterios de pura civilidad conduce a ello directamente. Esto vendría a vaciar de todo contenido la idea de nacionalidad, ya que lo social se concibe en su inmediatez, desprendido de toda inscripción cultural y de toda historia, puramente replegado en la esfera de la interacción cotidiana entre los hombres. Es negar de golpe, simultáneamente, la existencia de una *sociedad política* distinta en su esencia de la sociedad civil, sobre todo si esta última se entiende de un modo "diferencialista" (es decir, como simple yuxtaposición de individuos y de grupos culturalmente heterogéneos). Ya ningún principio de unidad y de identidad colectiva puede ser entonces formulado: lo social y lo local se vuelven categorías terriblemente abstractas, cuya apertura no es ya en absoluto, paradójicamente, una prenda de inserción, sino que funciona, por el contrario, como una gigantesca máquina creadora de indiferencia entre los hombres, corriéndose el riesgo, en sentido inverso, de provocar reflejos perversos de cris-

pación de la identidad. Distinguir una "ciudadanía local" y una "ciudadanía nacional" remite a negar la noción misma de ciudadanía en su complejidad histórica y política.[110] Esto conduciría al mismo tiempo a instituir un enfrentamiento peligroso entre, por un lado, una nación que tendería mecánicamente a replegarse en una identidad tan indiscutible como restrictiva, y por el otro una sociedad civil que sería para el individuo un lugar de indiferenciación absoluto. No hay ciudadano democrático posible si se niega la figura del extranjero, si el extranjero no se piensa políticamente, en su exterioridad frente a la ciudadanía. Si no, este último no será reconocido más que de la manera más salvaje, bajo la especie del clan, la etnia o la raza, dibujando en relieve el rostro más primitivo de la idea de nación. En contra de esta ilusión, no hay sino dos maneras de concebir positivamente la necesaria integración de los extranjeros que residen en una sociedad: *la asimilación política a la nación*, por el sesgo de la naturalización, con lo que ésta supone de inscripción en una historia y en una cultura política, y *la inserción económica y social en la sociedad civil*. No hay tercera vía posible.

La ciudadanía, como la nacionalidad, no se comparte. Pero la *civilidad* tampoco se discute: procede del simple reconocimiento de la inscripción del individuo en una interacción económica o sobre un territorio. Nos podemos preguntar, en este punto, si el proyecto de otorgar el derecho de voto local a los inmigrados no proviene de una doble desilusión con respecto a las capacidades de integración de la inserción civil, así como de la asimilación política. Es en efecto sorprendente constatar que los países que han implantado este derecho están entre los menos asimilacionistas, como si se tratara, en su caso, de exorcizar su mala conciencia o de ofrecer una compensación a la rigidez de sus reglas de naturalización: A la inversa, en Estados Unidos, el país occidental que es de manera innegable el más asimilacionista, puesto que basta con residir y trabajar ahí durante tres años para adquirir la nacionalidad, la idea de

[110] Véanse sobre este punto los buenos señalamientos de P. A. Taguieff y P. Weil, "Immigration, fait national et citoyenneté", *Esprit*, mayo de 1990, y J. Leca, *Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations*, documento redactado para la fundación Agnelli, 1990. Sobre la relación entre ciudadanía y nacionalidad, además de las obras históricas citadas previamente, consultaremos principalmente: D. Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, París, 1990; *Être français aujourd'hui*, UGE, París, 10/18, 2 vols., 1988 (informe al primer ministro de la Comisión de la Nacionalidad presidida por Marceau Long); D. Colas, É. Emeri, J. Zylberberg (comps.), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, PUF, París, 1991.

voto local otorgado a los inmigrantes aparece como vacía de sentido. Este derecho designa, en el fondo, más un problema de lo que constituye una solución. El lenguaje mismo permite adivinarlo fácilmente. Se habla de "voto inmigrado" y no de "voto extranjero", como si el inmigrado fuera una categoría más social que jurídica, o como si designara a un ser híbrido, un compuesto jurídicamente improbable de extranjero y de nacional. Con la idea de derecho al voto, es de hecho un déficit de civilidad el que se quiere llenar. Al no saber cómo resolver los problemas de alojamiento, de trabajo, de organización del espacio urbano, se apela a una forma de integración que se considera va a transfigurar estas dificultades. En el caso francés, la perspectiva se inscribe además en un rasgo histórico esencial de la cultura política: la tendencia permanente de la esfera política a absorber a la de lo social. Pero, al continuar esta tendencia hasta el final, la idea de ciudadanía local para los extranjeros subraya, a cambio, sus límites y contradicciones.

La perspectiva, para 1995, de una "ciudadanía europea" tal como fue adoptada por el Tratado de Maastricht en diciembre de 1991, ¿conduce por otro sesgo a una división de la ciudadanía de la misma naturaleza que la que sería resultado de la atribución del derecho de voto a los inmigrados para las elecciones locales? No es el caso, evidentemente, en lo que concierne a la definición de una nueva *ciudadanía de la Unión*.[111] Ésta no absorbe de ninguna manera, en efecto, las ciudadanías nacionales. Simplemente se superpone a ellas, dando testimonio de una complejidad jurídica del conjunto político de un genero inédito —ni verdadera federación, ni super-Estado-nación— que está en proceso de edificarse a partir de la Comunidad de los Doce. La ciudadanía de la Unión es una ciudadanía separada de la idea de nación, pero corresponde a un nivel teórico de expresión de la soberanía de un "pueblo europeo", ya que se encarna en el derecho al sufragio para la elección de un parlamento europeo y coincide también con la edificación de un espacio jurídico estructurado por reglamentaciones y cortes de justicia propias. El reconocimiento de una ciudadanía de la Unión no haría en ese sentido sino contribuir a llenar el foso que se ha abierto entre la formidable transferencia de soberanía que ya se ha operado a favor de Bruselas, y la ausencia de legitimación popular correspondiente. Permitiría llenar lo que se suele llamar habitualmente el déficit democrático de Europa. Sin en-

[111] Sobre la idea de ciudadanía europea, véase J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, vol. II: *Les ordres de la connaissance*, Cerf, París, 1991.

trar aquí en el debate de las formas que hay que dar a esta acción de reequilibramiento (desarrollo de una "ciudadanía europea" o simple reforzamiento de los controles políticos nacionales), se puede en todo caso comprender que la pluralización de la idea de ciudadanía remite a la complejificación de las formas de soberanía que marca el desarrollo de la construcción europea.

Completamente distinto es el sentido del otorgamiento del derecho al voto y a la elegilibilidad para las elecciones municipales a los nacionales de los países de la Comunidad en su lugar de residencia efectiva, incluso si no son oriundos de aquel país.[112] Aunque crea un nivel de identidad supranacional, la Unión Europea no conduce automáticamente al establecimiento de instituciones comunitarias a nivel infranacional. El sentido de esta medida es coherente con la *concepción civil* de la administración municipal que prevalece culturalmente en la Europa anglosajona y la Europa del norte. Por su naturaleza "prepolítica", el voto municipal puede en esos países estar disociado del ejercicio de la ciudadanía política. La lengua misma traduce a veces esta diferencia. En alemán, la noción de "citadinidad" (el *Stadtsbürger*) no se ha confundido históricamente con la de ciudadanía (el *Staatsbürger*).[113] El derecho al voto local no tiene ahí el mismo alcance que en Francia. La cadena política de la ciudadanía en Francia es continua, desde la escala local hasta la nación entera. En esta concepción unitaria de la ciudadanía, la modificación de las reglas de nacionalidad para la inscripción en las listas electorales municipales sólo tendría sentido estando concebida como una primera etapa en la realización de una ciudadanía europea plena y entera, que conllevaría derechos de sufragio únicamente determinados por el criterio de residencia, incluso si la Unión se siguiera entendiendo culturalmente como un conjunto de naciones que conservan sus identidades culturales. No sería posible permanecer sólo en la apertura del voto municipal a los residentes europeos. Lógicamente, habría que extender poco a poco esta medida a las otras elecciones políticas (consejo general, consejo regional, parlamento). El universalismo a la francesa no puede contemplar la ciudadanía sino bajo la forma de un bloque. Más allá de la necesaria reforma constitucional que implica en este sentido el acuerdo de Maastricht, no encuentra sentido en Francia si no es en la perspectiva más exigente, y la más problemática: la de la realización de un verdadero espacio federal.

[112] Decidida igualmente en Maastricht, esta medida había sido ya aceptada en principio en 1989 por el 80% de los diputados en el Parlamento europeo.

[113] No debemos olvidar, además, que el acuerdo de Maastricht prevé *al mismo tiempo* una ciudadanía europea para las elecciones locales y un estricto dominio de cada país sobre las condiciones de acceso a la nacionalidad. Esta "ciudadanía" no está entonces ligada a la perspectiva de una nacionalidad europea.

CONCLUSIÓN: UN UNIVERSALISMO SINGULAR

A partir de qué momento constituye el sufragio universal una experiencia irreversible? ¿En qué fecha se puede calcular que se cierra la historia de su conquista? Responder a esta pregunta es menos simple de lo que parece. Varias historias se superponen de hecho, cada una con su temporalidad propia. Nosotros hemos entrecruzado tres de ellas. La primera es jurídica e institucional, la segunda es de orden epistemológico, mientras que la tercera es cultural. Los límites de la historia jurídica e institucional son los más fáciles de fijar. Pero para ello es aún necesario distinguir los dos registros que la componen. Por un lado, el sufragio como apuesta social, objeto de una lucha por la integración y por el reconocimiento. Esta parte de la historia no es la de una conquista lineal. El sufragio universal, en efecto, se acepta como principio en su punto de partida, durante la revolución, y después es refutado más seriamente. La historia se detiene con el final de los cuestionamientos y los retrocesos: primero en 1848, con la clausura del periodo censitario y la reformulación, exenta de ambigüedades revolucionarias, del principio de universalidad; luego en cierta manera el 2 de diciembre de 1851, cuando se abroga la ley apresurada del 31 de mayo de 1850; finalmente, el 30 de noviembre de 1875, cuando la adopción de la ley sobre la elección de los diputados consolida definitivamente las experiencias, marcando así una especie de confirmación solemne del sufragio universal. Pero la historia jurídica del sufragio se inscribe también en una perspectiva de orden antropológico: la de la realización de una sociedad de individuos. Ésta comienza en el siglo XVIII, cuando los cuerpos cesan de ser tomados como base de la representación política, y alcanza un calderón en 1944, con el acceso de las mujeres a las urnas. Es una historia que está lejos de haber terminado, ya lo hemos subrayado,

indexada como está en el gran proceso de individualización de lo social. Su realización plena queda aún ante nosotros, ligada al advenimiento del reinado del hombre sin calidad, puro individuo sin edad ni sexo, sin otra característica que la de ser un ser vivo. Historia que puede, incluso, más allá del ingreso a la esfera cívica del niño y del loco, tomar caminos peligrosos, todavía insospechados e inexplorados, como los de una representación de la naturaleza o del mundo animal, a fin de armonizar en la política todos los intereses de las diferentes categorías de lo viviente, dando por hecho que cada una de ellas tiene derechos propios.[1]

La historia epistemológica es la del reconocimiento de la validez del sufragio universal como procedimiento óptimo de toma de decisión y de elección de los hombres. Tal historia oscila entre dos polos que son la cuestión de las relaciones entre la mayoría y la razón, y la de la legitimidad. Más allá del primer teorema de Montesquieu sobre la capacidad de los hombres de escoger a quienes los gobiernen, ésta es señalada como un hito por la ley de 1882 sobre la instrucción obligatoria, que permite avizorar que cada ciudadano se convierta en elector racional y consciente de sus responsabilidades. Pero ello queda aún abierto; pues, más allá de la simple resignación de algunos nostálgicos del ejercicio de la soberanía del pueblo o del consenso sobre el sufragio como procedimiento de legitimación, que instaura un poder de la última palabra, todavía subsiste, en efecto, una duda tan oculta como real sobre la capacidad de la mayoría para realizar las mejores elecciones. Esta sospecha ya no se expresa ciertamente, como antaño, oponiendo a las masas y la elite. De ahora en adelante, se da en nuevas categorías, o por lo menos con nuevas palabras, cuando el hombre de la calle se opone, por ejemplo, al universo de los "imbéciles" para manifestar su escepticismo democrático, cuando la clarividencia de personajes de excepción se celebra oponiéndola a la frialdad, a la ceguera, incluso a la cobardía de la gran mayoría, cuando se deplora el atraso o la alienación de ciertas capas de la población, o incluso cuando se manifiestan reacciones incómodas sobre los límites de aquello que es refrendable.

La historia cultural del sufragio universal, finalmente, se confunde con la de las prácticas electorales. Ésta se termina cuando se puede calcular que el sufragio universal ha penetrado en las costumbres. ¿En qué momento esto se cumplió? Muchos elementos pueden tomarse en cuenta para dar una respuesta. En principio, el de la época. En la década de

[1] Véase a este respecto la *deep ecology* en Estados Unidos.

1860, se escucha decir a menudo, por ejemplo, que el sufragio es una institución demasiado nueva como para ser verdaderamente comprendida. En la década de 1870, sigue siendo entendido como una fuerza misteriosa e imprevisible. Es sólo a comienzos del siglo XX, a este respecto, que el sufragio universal se banaliza. El criterio de las técnicas electorales es también determinante para apreciar la entrada del sufragio universal en las costumbres. Es necesario impedir el fraude, que se dominen las técnicas de voto, que la libertad de elección del elector quede garantizada. La historia cultural está aquí completamente encastrada en una historia material.

Es sorprendente constatar hasta qué punto estas tres historias quedan disociadas y desfasadas en Francia. Al superponerse, no desarrollan un hilo regular y muestran solamente un extraordinario encabalgamiento de audacia y arcaísmo, de avances y retrocesos, que se disocian y se acercan a veces con estruendo, a la manera de pesadas placas arquitectónicas que trabajaran las profundidades de lo político. Esta situación contrasta con la relativa unidad y el carácter progresivo que ha revestido la historia del sufragio universal en la mayoría de los demás países democráticos. Ya se han expuesto extensamente las razones del desfase entre el carácter muy precoz de la conquista del sufragio-integración social, y el retraso que ha llevado el dar a las mujeres el derecho al voto. Pero también hay que evocar, en conclusión, otras escisiones sorprendentes entre la historia jurídica y la historia material, en principio. Cerca de tres cuartos de siglo transcurren entre 1848 y la garantía formal de la libertad del sufragio para el establecimiento de la casilla de voto; mientras que en Gran Bretaña sólo cinco años separan la gran Reform Bill de 1867 y la adopción del voto secreto mediante la Ballot Act (1872).

Este libro está consagrado a la historia intelectual del derecho al sufragio, y no a las técnicas y a las prácticas electorales. Otros investigadores han comenzado a explorar estos temas igualmente apasionantes,[2] sobre los que sabemos aún demasiado poco: la organización material del voto (oficinas, boletas, urnas, recuento de votos), el manejo de las listas electorales, los modos de presentación de las candidaturas, la tipología

[2] Además de las obras anecdóticas ya citadas de Alexandre Pilenco, véanse los trabajos más recientes de Jean-Yves Coppolani sobre el imperio, de Patrice Gueniffey sobre la revolución y de Jean Rohr sobre el Segundo Imperio que hemos mencionado en el cuerpo del texto. Habrá también que referirse a la obra anunciada para 1992 en Éditions Calmann-Lévy de Alain Garrigou, *Le vote ou la vertu. Comment les français sont devenus électeurs (1848-1914)*.

de los fraudes.[3] La forma de las boletas y de los sobres, la existencia de las casillas, han sido también objeto de debates extrañamente apasionados. Propuesta por primera vez en el año III, la casilla sólo se adoptó en 1913[4] en Francia. El modo de impresión de las boletas, el formato y las características técnicas de los sobres ocuparon durante centenares de horas a las asambleas parlamentarias. Aunque las interrogantes sobre las modalidades de una "buena representación" (escrutinio de lista, proporcionalidad, etc.) acaparan buena parte de las discusiones referidas al derecho al voto a finales del siglo XIX, deben también ocupar la atención las torpezas y las sordas reticencias que marcan, incluso en las filas republicanas, el establecimiento de modalidades técnicas modernas para el ejercicio del derecho al sufragio. En el momento en que el principio del voto universal deja de ser cuestionado, éstas son testimonio de las perplejidades que permanecen incluso en aquellos que habían sido sus primeros apóstoles. Esta separación entre la historia técnica y la historia política del sufragio universal es particularmente notable en el caso francés. En efecto, constatamos en la mayoría de los demás países democráticos que la casilla y las boletas impresas se adoptaron aproximadamente al mismo tiempo que la ampliación del derecho al voto para la gran mayoría.[5] Ya lo hemos mencionado en el caso de Inglaterra, pero también se aplica a Alemania, Bélgica, Estados Unidos, Noruega. Ahí también se puede constatar que la precocidad de la conquista democrática en Francia fue discretamente compensada, contrapesada por extraordinarias ambigüedades y precauciones mezquinas. Los únicos países en

[3] Los testimonios de los prefectos serían valiosos a este respecto, pero siguen siendo excepcionales. Véase, sin embargo, la obra reciente de uno de ellos, Charles Rickard, *Vérités sur les élections*, Jean-Paul Gisserot, París, 1991. Una fuente fundamental para explorar sería la de lo contencioso electoral, ya sea a través de los antiguos procedimientos de verificación de los poderes por las Asambleas, o de las intervenciones actuales del Consejo de Estado y el Consejo Constitucional. Véase, para una primera aproximación, J.-P. Charnay, *Le contrôle de la régularité des élections parlementaires*, LGDJ, París, 1964.

[4] Véase Jacques-Vincent Delacroix, *Le spectateur français pendant le gouvernement révolutionnaire*, París, año III: "Cada ciudadano, al que se entregará una boleta similar (normalizada), pasará a una habitación particular dividida en varias casillas, donde escribirá sin ser visto" (p. 237). Sobre la historia de la casilla electoral en Francia, véase A. Garrigou, "Le secret de l'isoloir", *Actes de la recherche en sciences sociales*, marzo de 1988.

[5] Véase J. H. Wigmore, *The australian ballot as embodied in the legislation of various countries*, Boston, 1899 (el sistema de voto con casilla se llama *australian ballot* en los países de lengua inglesa, ya que fue en el estado de South Australia donde fue adoptado por primera vez, en 1857). Véase también E. C. Evans, *A history of the australian ballot system in the United States*, University of Chicago Press, 1917, y B. L. Kinzer, *The ballot question in nineteenth century english politics*, Garland Publishing, Nueva York, 1982.

los que se puede constatar un desfase histórico análogo al del caso francés son los de Latinoamérica. En aquel continente, el sufragio universal fue decretado a veces muy temprano en el siglo XIX, pero una verdadera institucionalización del fraude electoral limitó ahí singularmente el sentido de este impulso democrático. La referencia al ejemplo francés, oficialmente revindicado en varios de estos países, no deja de producir perplejidad: como si la celebración del universalismo a la francesa debiera también ir a la par con la adopción hipertrofiada de sus patologías y sus equívocos.

Entre la institución del sufragio universal, en 1848, y su aceptación verdaderamente general y definitiva, ha pasado más de un siglo. Este retraso tiene de excepcional el hecho de que no se explica de ninguna manera con elementos de historia social. O entonces, habría que hacer historia social a la inversa: en efecto, es en la izquierda, paradójicamente, y no en la derecha —se ha demostrado—, donde las reticencias y las críticas han sido más tardías. ¿El fondo del problema? Reside en la imposición del racionalismo político y en la tensión que lo mantiene a distancia de la idea de soberanía de la voluntad general. El proyecto de educación de la democracia permitió reducirla o disimularla, pero no la suprimió. La desconfianza hacia la mayoría posee raíces intelectuales más que sociales, se puede decir. La tensión estructurante de la cultura política francesa vuelve muy difícil la formulación de una *teoría positiva* de la democracia. La democracia puede ser celebrada como una obligación o una utopía, pero jamás se entiende como una forma superior de organización política o como una técnica de gobierno mejor que otras. No puede ser defendida sino sobre la base de argumentos sociológicos (la pacificación social), históricos (la irreversibilidad de las experiencias) o teleológicos (la realización de la sociedad ideal). Hay en Francia un problema específico de *epistemología de la democracia*. Desde el momento en que el buen gobierno no puede proceder sino de la razón, es en efecto difícil hacer de la soberanía de la mayoría una condición del progreso político. Alain está muy aislado, en la tradición política francesa, para pensar que el reinado del sentido común constituye un ideal y para llamar al poder a ingresar en la escuela de las "opiniones ingenuas de los pobres".[6] Es por ello que, más allá de la empresa demopédica, el culto a la ciencia tiende permanentemente a cubrir el campo de lo político. En

[6] Alain, "Le suffrage universel et le bon sens", artículo del 17 de junio de 1914, reproducido en *Éléments d'une doctrine radicale*, París, 1925, p. 130. (Véase igualmente el artículo "Suffrage universel" del 30 de marzo de 1901, *ibid.*, pp. 127-128.)

la derecha, se manifiesta sobre todo bajo la especie de la idea tecnocrática, mientras que en la izquierda se ha afirmado desde hace mucho tiempo a través de los conceptos de ciencia proletaria o de partido-guía de masas, yendo mano a mano racionalismo y utopía. Desde los días posteriores a la primera guerra mundial, vemos desarrollarse a la primera como respuesta a las interrogantes sobre la democracia,[7] mientras que los segundos encontrarán en el marxismo-leninismo su sistematización.[8] En ambos casos triunfa una misma visión pedagógica de la acción política, explicando por lo demás la connivencia turbia que marcó durante mucho tiempo las relaciones de la tecnocracia de Estado y el mundo comunista. "Desde que un partido cualquiera se cree el amo del gobierno en Francia —decía de manera premonitoria Montalembert—, no trata a Francia como una víctima o como una conquista; la trata gustosamente como a una escolar. Se constituye en el pedagogo del país, lo pone en tutela, se cree investido del derecho de enseñarle lo que debe querer, saber y hacer."[9] Eso era entender bien las cosas.

La democracia francesa, tal como la ilumina la historia intelectual del sufragio universal, encuentra ahí su especificidad y la raíz de su ambigüedad. Los avatares de la institución del Jurado lo confirman por demás de manera simétrica. Las dos figuras del Jurado y del elector son en efecto indisociables en la historia de los gobiernos representativos. En estos casos se pone en juego una misma relación de la mayoría y la competencia. Durante la revolución, ya lo hemos subrayado, los constituyentes trataron paralelamente las dos cuestiones del derecho al voto y el jurado popular. En la mayoría de los países democráticos, ambas historias han sido igualmente inseparables.[10] En la primera mitad del siglo XIX, el ju-

[7] Algunas obras son particularmente representativas de este enfoque: J. Barthélemy, *Le problème de la compétence dans la démocracie*, París, 1918; G. Deherme, *Les forces à regler: le nombre et l'opinion publique*, París, 1919; H. Chardon, *L'organisation de la république pour la paix*, París, 1927 (en el que distingue "dos fuerzas en la democracia": "una fuerza política basada en el sufragio de la mayoría [...] una fuerza permanente de acción o fuerza administrativa, constituida por la selección de una elite", p. 1).

[8] Anatole France marcaba la pauta desde 1900 al señalar que "el obrero y el sabio tienden a acercarse, a confundirse"; A. France, "Science et prolétariat", *Le mouvement socialiste*, t. IV, núm. 47, 1 de diciembre de 1900, p. 646. Es la primera vez que se expresaba en Francia una visión de extrema izquierda de los temas de Renan.

[9] Discurso del 17 de febrero de 1849 en la Asamblea Nacional, en la segunda deliberación sobre el proyecto de ley electoral (*Compte rendu des séances de l'Assemblée Nationale législative*, t. VIII, p. 137).

[10] Tocqueville señala a este propósito con mucha justicia: "El sistema del jurado, tal como se entiende en América, me parece una consecuencia tan directa y tan extrema de la soberanía

rado sirve en Francia de referencia para delimitar la esfera del derecho al voto. Durante la monarquía de Julio, los liberales reformistas se basan en la ley del Jurado de 1827 para dar un contenido a la idea de capacidad política.[11] A la inversa, la crítica a los efectos perversos inducidos por el juicio del Jurado utiliza argumentos idénticos a los que se esgrimen para limitar la extensión del sufragio.[12] Pero todo cambia después de 1848: la legislación concerniente al Jurado acusa un retraso en relación con la del derecho al voto. La ley del 7 de agosto de 1848 excluye de la función de jurado a los domésticos, así como a los individuos que no saben leer y escribir. Un texto del 4 de junio de 1853 añadía a estas exclusiones una dispensa automática para las personas que vivieran de un trabajo diario.[13] Estas restricciones subsistirán por más de un siglo, ya que habrá que esperar a 1978 para que sean definitivamente retiradas.[14] Paralelamente constataremos, a partir de finales del siglo XIX, una tendencia muy clara a la correccionalización de numerosos delitos, restringiendo así el campo de intervención de los jurados populares en relación con el de los magistrados profesionales. Juristas como Gabriel de Tarde o Raoul de La Grasserie se convertirán en los defensores de este movimiento, deseando explícitamente ver que el experto científico sustituya al Jurado.[15] No podemos desarrollar aquí la historia del Jurado, pero hay que subrayar con fuerza hasta qué punto los juristas de la Tercera República desearon sofocar, o por lo menos restringir severamente, esta

del pueblo como el voto universal [...]. El jurado forma parte de la nación encargada de asegurar la ejecución de las leyes, de la misma manera que las Cámaras son la parte de la nación encargada de hacer las leyes; y para que la sociedad sea gobernada de una manera fija y uniforme, es necesario que la lista de los jurados se extienda o se apegue a la de los electores"; Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, París, 1961, t. I, pp. 284-285.

[11] Ley del 2 de mayo de 1827 sobre la organización del Jurado.

[12] Sobre esta crítica, en la primera mitad del siglo XIX encontraremos numerosos elementos en É. Claverie, "De la difficulté de faire un citoyen: les 'acquitements scandaleux' du jury dans la France provinciale du début du XIXe siècle", *Études rurales*, núms. 95-96, julio-diciembre de 1984; Ch. Clauss, *Le jury sous le Consulat et le Premier Empire*, París, 1905; A. Esmein, *Histoire de la procédure criminelle en France*, París, 1882; J.-B. Selves, *Résultat de l'expérience contre le jury français*, París, 1808.

[13] Exclusiones y dispensas confirmadas por la gran ley del 24 de noviembre de 1872.

[14] En el marco de la ley del 28 de julio de 1978 sobre la reforma del procedimiento penal.

[15] Véase R. de la Grasserie, *Des origines, de l'évolution et de l'avenir du Jury*, París, 1897, y G. de Tarde, *La philosophie pénale*, París, 1890 (capítulo "Le jugement"; véase igualmente el capítulo "Le suffrage dit universel" de sus *Études pénales et sociales*, París, 1892). La mejor síntesis sobre el paso del jurado al experto es el de Samuel Stern, *Le jury technique (esquisse d'une justice pénale rationnelle)*, París, 1925.

institución, como si se tratara de exorcizar el surgimiento del poder de la mayoría circunscribiéndolo a una esfera cada vez más reducida.[16] Ahí también es muy fuerte la especificidad francesa.

El racionalismo político a la francesa reposa en la certeza de que el interés general en tanto que encarna la "verdad" de la sociedad, no puede ser deducido de los intereses particulares, intereses que el sufragio individual tiene espontáneamente la tendencia a expresar. El derecho al sufragio no procede entonces en Francia de la construcción del interés general: participa esencialmente de una simbología de la pertenencia social y de una forma de apropiación colectiva del antiguo poder real. Ocurre de manera muy distinta en Inglaterra. Ahí, el derecho al sufragio remite de entrada a un imperativo de representación de intereses particulares, siendo el interés general el simple compuesto de éstos. Al suponerse que cada individuo es el mejor juez de su propio interés, su voto contribuye a la formación del interés general y por tanto al buen funcionamiento de la sociedad. Vemos que aquí se oponen *dos modelos epistemológicos de lo político*. En el caso inglés, el derecho al sufragio está adosado de manera coherente a una teoría del conocimiento (el empirismo del sentido común) y a una concepción del interés general (compuesto de los intereses particulares). La democracia, incluso la más radical, puede tener así un fundamento de tipo utilitarista. John Cartwright, que es el primer escritor político inglés en pronunciarse explícitamente a favor del sufragio universal en su panfleto de 1776, *Take your choice*, subraya así que cada individuo debe votar, ya que es el único que sabe lo que es más ventajoso para él. Los conservadores podrán aceptar, de la misma manera, que los obreros acceden sobre una base corporativa al derecho al sufragio porque ellos reconocen que son los únicos que pueden expresar adecuadamente sus intereses de clase. John Stuart Mill puso este punto en el centro de su argumentación en pro de la ampliación del derecho al sufragio, señalando en 1866, durante la discusión del primer

[16] Esta restricción de la esfera de intervención del Jurado para "compensar" el advenimiento del sufragio universal es sin embargo paradójica. Desde el punto de vista racionalista, el jurado es de hecho más "defendible" que el sufragio universal. Lo propio de la justicia es, en efecto, desenmarañar conjeturas, situaciones equívocas e inciertas. Desde que nada es "evidente", la pluralidad de votos es la única guía. Le Mercier de La Rivière aceptaba por esta razón el sistema del jurado, mientras que no otorgaba ningún lugar a la voluntad y a la opinión en la acción política y gubernamental ("Al ser el mayor número el único recurso que pudimos emplear para guiarnos a falta de evidencia", señala en *L'ordre essentiel et naturel des sociétés politiques à propos des faits de justice*, en E. Daire (comp.), *Physiocrates*, París, 1846, t. II, p. 622).

proyecto de reforma, que la reforma electoral estaba legitimada por el hecho de que "cada clase conoce cosas que no conocen las otras gentes y cada clase tiene intereses más o menos específicos."[17] En sentido opuesto, la democracia francesa no puede hundir sus raíces en el racionalismo de las Luces y la concepción hipostasiada del interés general que esgrime la revolución.[18] De ahí también la forma brutal e irregular de su historia, que contrasta con el carácter progresivo y regular de la ampliación del sufragio en Inglaterra.

La tensión de la mayoría y la razón es, finalmente, tanto más viva en Francia mientras más fuerte es la tendencia a confundir el sufragio universal con el gobierno de la multitud. De hecho, el sufragio universal se entiende siempre implícitamente como un modo de ejercicio del poder, más que como un sistema de designación de los dirigentes, un modo de legitimación o un último poder de arbitraje. Al no haber sido nunca pensada en su especificidad la noción de poder ejecutivo —siendo el poder legislativo el único tomado en cuenta—,[19] es muy difícil, al mismo tiempo, distinguir la esfera de la competencia técnica y la del ejercicio del poder político, y diferenciar, al interior mismo de este último poder, lo que surge del arte de la política como gestión del acontecimiento y de lo indeterminado, y lo que es resultado de la producción de las reglas que otorgan a cada acción su marco. Hay en Francia una dificultad muy profunda para concebir el campo político. Éste ha tenido mucha dificultad en ser entendido en su especificidad: la invención social de las normas. Tiende siempre a ser replegado llanamente sobre el orden de la gestión, volviendo al mismo tiempo difícilmente creíble la idea de igualdad política. Si la política no es más que un espacio entre otros de la vida social,

[17] J. S. Mill, discurso en la Cámara de los Comunes del 13 de abril de 1866, *Hansard's parliamentary debates*, 3a. serie, vol. CLXXXII, col. 1259. Es esto lo que explica que la extensión del sufragio no sea sólo resultado de una presión desde abajo, sino que tenga también una cierta racionalidad a ojos de las elites. Véase sobre ese punto el artículo muy esclarecedor de Gertrude Himmelfarb, "The politics of democracy: the english Reform Act of 1867", *The Journal of British Studies*, vol. VI, noviembre de 1966.

[18] Es también ello lo que explica, subrayémoslo, que las teorías de la elección racional hayan penetrado de manera tan difícil y tardía en las ciencias sociales en Francia. Por su parte, Michel Rocard es bien original en la clase política para hablar de la "inteligencia que confunde" de los electores (véase su discurso pronunciado en Joué-les-Tours el 20 de septiembre de 1990).

[19] Sobre este punto remito a mi obra *L'État en France, de 1789 à nos jours*, Éd. du Seuil, París, 1990. La resistencia de la cultura política francesa a dar su lugar y su autonomía al concepto de poder ejecutivo —es decir, a admitir la dimensión decisionista de la política— constituye una variable explicativa esencial de la inestabilidad constitucional francesa.

si es resultado de un *savoir-faire* particular, el sufragio universal no es, en efecto, más que utopía o demagogia. La igualdad política no puede basarse en una imposible equivalencia de los talentos y las incapacidades, excepto si soñamos, como Lenin, en cocineras expertas en administración. Ésta no adquiere sentido más que, si por el contrario, se comprende el espacio de lo político como radicalmente irreductible al de la administración o la técnica, formando el marco de una experiencia limitada en la vida colectiva: la de la institución y la conformación de la relación social. Esta dificultad para reconocer la especificidad de lo político se traduce simultáneamente en un equilibrio perpetuo entre la afirmación de grandes principios y su modulación práctica por medio de un conjunto de pequeños arreglos discretos. En diferentes periodos de la historia, ésta es por ejemplo una dualidad que ha sido muy notoria en la discusión técnica sobre el lugar de voto (en la comuna, en el distrito o en el departamento). Al mismo tiempo que se considera al sufragio universal como algo sagrado, hay el temor de ver al elector, alternativamente, o bien demasiado librado a sí mismo o demasiado sometido a influencias a las que se teme.[20] Más allá del fervor demopédico, las ambigüedades de la democracia francesa no dejaron así de producir sus efectos destructores e impedir que pudiera reflejarse por sí misma lúcidamente.

Aunque el imperativo de inclusión social y el principio de igualdad política fueron afirmados desde 1789, formando muy pronto el marco de una *democracia de integración*, el paso a una *democracia gobernante* fue siempre problemático en Francia. La democracia, en otras palabras, triunfó muy pronto como *religión*, pero como *régimen* se impuso tardíamente. Hubo que esperar a la Constitución de la Quinta República para volver a poner en perspectiva el sentido de la soberanía popular. Hoy en día no parece que estas cuestiones se aborden, sino a través del prisma de las modalidades de representación, como si sólo se tratara de buscar la mejor manera de llevar a cabo principios y objetivos que se entenderían definitivamente por sí mismos. Pero éstas siguen estando presentes, sin embargo, aflorando a veces en el acontecimiento, pareciendo incluso, en la opinión de algunos, que la primera experiencia de la democracia de integración es aún muy frágil. Si la historia intelectual del sufragio universal ha terminado virtualmente, la de la democracia no está, en cierta manera, sino en sus primeros balbuceos. Tal vez es por el sesgo de esta constatación modesta que el universalismo a la francesa adquiere sentido verdaderamente. Aunque los franceses inventaron la igualdad en 1789, después establecieron el catálogo de las patologías y de los problemas de la democracia moderna, más que el de las soluciones. Es un universalismo singular el que propone la democracia francesa: lejos de encarnar un modelo, constituye más bien el repertorio de las aporías de la modernidad política.

[20] Así, en 1817 y después en 1831, los liberales habían batallado para organizar el voto en la capital del departamento. En 1849, los republicanos se oponen muy vivamente al voto en la comuna. Montalembert hará bien en responderles: "Es engañar al pueblo francés prometerle el sufragio universal en la Constitución y quitárselo en la ley electoral" (discurso del 17 de febrero 1849, *Compte rendu des séances de l'Assemblée Nationale législative*, t. VIII, p. 136).

LEGISLACIÓN DEL DERECHO AL SUFRAGIO DESDE 1789

PERIODO PRERREVOLUCIONARIO

Reglamento electoral del 24 de enero de 1789

Define las condiciones para el nombramiento de los delegados de los tres órdenes para los Estados Generales. El artículo 25 fija cuatro, muy poco restrictivas, para que un miembro del tercer estado sea elector de primer grado: tener 25 años, ser francés o naturalizado, estar domiciliado en el lugar de voto, estar incluido en la lista de impuestos.

REVOLUCIÓN E IMPERIO

Decreto del 22 de diciembre de 1789

- Las cualidades necesarias para ser ciudadano activo son: 1) ser francés o nacionalizado francés; 2) ser mayor de 25 años cumplidos; 3) estar domiciliado de hecho en el distrito, por lo menos desde hace un año; 4) pagar una contribución directa del valor local de tres jornadas de trabajo; 5) no estar en absoluto en estado de domesticidad, es decir, de sirviente que recibe gajes (art. 3).
- Nadie que haya caído en bancarrota, quebrado, o sea deudor insolvente podrá ser admitido en las asambleas primarias, ni volverse miembro, o seguir siéndolo, ya sea de la Asamblea Nacional, de las asambleas administrativas, o de las municipalidades (art. 5).
- Para ser elegible en las asambleas primarias, deberá aunar, a las cualidades de ciudadano activo detalladas arriba, la condición de pagar una contribución

directa mayor, y que se eleva a por lo menos el valor local de diez jornadas de trabajo (art. 19).
- Para ser elegible en la Asamblea Nacional, tendrá que pagar una contribución directa equivalente al valor de un marco de plata y, además, tener una propiedad territorial cualquiera (art. 32).

Este decreto, que funda la legislación electoral revolucionaria e implica un sistema en segundo grado, fue modificado en dos ocasiones bajo la Constituyente:
- El decreto del 15 de enero de 1790 fija en 20 sous el precio máximo de referencia de la jornada de trabajo, a fin de evitar las disparidades locales en materia de acceso al derecho al sufragio.
- El 28 de agosto de 1791, la Constituyente suprime la condición del marco de plata (50 jornadas de trabajo a 20 sous) para ser elegible en la Asamblea Nacional, pero vuelve más difícil el acceso a la posición de elector (de segundo grado): hay que ser propietario o usufructuario de un bien (o ser arrendatario de una habitación) evaluado en un ingreso comprendido entre 100 y 200 jornadas de trabajo, según la talla de la localidad del domicilio.
- Estas diferentes disposiciones se retoman en la Constitución del 3 de septiembre de 1791. Se aplican en la elección de representantes a la Asamblea Legislativa. Los miembros de las asambleas primarias estaban calculados en 4 300 000. Los electores de segundo grado eran 43 000.

Decreto del 11 de agosto de 1792

- La distinción de los franceses entre ciudadanos activos y no activos será suprimida; para ser admitido en las asambleas, bastará con ser francés, de 21 años de edad, domiciliado desde hace un año, vivir de su ingreso o del producto de su trabajo, no estando en estado de domesticidad (art. 2).
- Al no ser menos aplicables a una Convención Nacional las condiciones de elegibilidad exigidas para los electores o para los representantes, bastará para ser elegido como diputado o como elector tener 25 años de edad y reunir las condiciones que exige el artículo precedente (art. 3).

La elección para la Convención se organizó sobre esta base. Francia contaba entonces con cerca de 7 000 000 de electores en las asambleas primarias.

Constitución del 24 de junio de 1793

- Instauración del voto directo

- Supresión de todo censo y toda restricción. Basta, para votar, con residir desde hace seis meses en el distrito.

Estas disposiciones no serán nunca aplicadas.

Constitución del año III

- Se fijan cinco condiciones para ser elector de primer grado en las asambleas primarias: ser francés, tener 21 años, estar inscrito en el registro cívico de su distrito, haber permanecido desde hace un año en el territorio de la república, pagar una contribución directa, territorial o personal (art. 8).
- Está previsto que los jóvenes no podrán ser inscritos en el registro cívico "si no prueban que saben leer y escribir, y ejercer una profesión mecánica (las operaciones manuales de la agricultura pertenecen a las profesiones mecánicas). Este artículo no se ejecutará sino a partir del año XII de la república" (art. 16).
- Se suspende el ejercicio de los derechos de ciudadano: por prohibición judicial, por el estado de deudor en quiebra, por el estado de doméstico a gajes, dedicado al servicio de la persona o de la casa [...] (art. 13).
- Los electores de segundo grado deben tener 25 años y llenar una condición de propiedad idéntica a la de 1791. Estos electores de segundo grado son alrededor de 30 000 (por más de 6 000 000 de miembros de las asambleas primarias).

Constitución del año VIII

- Las condiciones de ciudadanía en primer grado siguen siendo globalmente las mismas del año III (pero ya no es necesario pagar una contribución cualquiera).
- Organización de un sistema basado en la elección sucesiva de listas de confianza (el decreto del Senado del 16 Termidor del año X cambiará este procedimiento y establecerá una elección en tres grados con una condición impositiva para el acceso a las asambleas de departamento).

Decreto del 17 de enero de 1806

- Se levantan todas las restricciones remanentes al ejercicio del derecho al sufragio en las asambleas de distrito. Los domésticos, de ahora en adelante, pueden votar.

– Esa apertura del derecho al sufragio siguió siendo bastante formal, ya que los miembros de los colegios electorales de departamento son nombrados de por vida (limitándose su poder, por otra parte, a un simple derecho de presentación de candidatos).

Se cuentan 24 600 miembros de los colegios electorales de departamento.

RESTAURACIÓN Y MONARQUÍA DE JULIO

La Carta de 1814

– Hay que tener 30 años y pagar 300 francos de contribuciones para ser elector.
– Hay que tener 40 años y pagar 1 000 francos para ser elegible.

N.B.: la Cámara de 1815 es elegida por los colegios electorales del imperio.

Ley del 5 de febrero de 1817

– Instaura el voto directo.
– Las condiciones para ser elector y elegible son las de la Carta de 1814.
– Se contaban alrededor de 110 000 electores, sobre esta base.

Ley del 29 de junio de 1820

Esta ley, conocida bajo el nombre de "ley del doble voto", mantiene las condiciones censitarias precedentes, pero divide a los electores en dos categorías de derechos electorales:
– Los colegios de distrito comprenden a los electores ordinarios (que pagan 30 francos de contribuciones). Ellos eligen a 258 diputados.
– Los colegios de departamento se componen de la cuarta parte de los electores de distrito que pagan más impuestos. Ellos eligen a 172 diputados.

Los 18 000 contribuyentes mayores votan así dos veces y eligen sólo a dos quintas partes de la Cámara.

Ley del 21 de marzo de 1831 (ley electoral municipal)

Esta ley prevé dos categorías de electores para designar a los consejos municipales:
– Los ciudadanos mayores de 21 años que más impuestos paguen de la comuna: ellos deben representar el 10% de la población de la comuna en las comunas de menos de 1 000 habitantes, decreciendo este porcentaje progresivamente en las grandes comunas.
– Los miembros de ciertas profesiones o los titulares de ciertos diplomas (la lista sigue más o menos la de la segunda lista del Jurado, tal como había sido instituida por la ley de 1827).

En 1834, se contaban sobre esta base 2 872 089 electores locales (2 791 191 electores censitarios y 80 898 electores adjuntos).

Ley del 19 de abril de 1831 (ley electoral política)

La ley prevé dos categorías de electores para designar a los diputados:
– Los hombres mayores de 25 años que paguen un censo de 200 francos.
– Se unen a éstos los miembros y miembros correspondientes del Instituto, así como los oficiales de los ejércitos de tierra y mar que gocen de una pensión de retiro de por lo menos 1 200 francos (debiendo pagar unos y otros medio censo de contribución directa).

Para ser elegible, había que tener 30 años y pagar un censo de 500 francos.
En julio de 1831, se censaron 166 583 electores inscritos, no representando las adjunciones más que algunos centenares de casos. Esta cantidad se elevará a 241 000 en 1847.

DE LA SEGUNDA A LA QUINTA REPÚBLICA

Decreto del 5 de marzo de 1848

– Instaura el sufragio universal para todos los hombres de más de 21 años (9 500 000 personas pueden participar en las elecciones de abril de 1848).
– La ley electoral del 15 de marzo de 1849 precisará en detalle la organización de este nuevo derecho (régimen de incapacidades legales; edad de 25 años para ser elegible).

Ley del 31 de mayo de 1850

- Amplía el círculo de las incapacidades legales, establece sobre todo una condición de tres años de domicilio, lo cual conduce a restringir considerablemente el número de los electores. En marzo de 1850, se contaban 9 618 057 electores inscritos; en 1851, no eran más que 6 809 281.
- El 2 de diciembre de 1851, el día mismo del golpe de Estado, se abrogó esta ley. La ley electoral del 2 de febrero de 1852 retorna a los principios definidos en 1849.

Ley del 30 de noviembre de 1875

Esta ley orgánica sobre la elección de los diputados confirma, tras largos debates, el sufragio universal masculino (la ley electoral municipal del 11 de julio de 1874 había ido ya en ese sentido).

Ordenanza del 21 de abril de 1944

El gobierno provisional otorga a las mujeres el derecho de voto y de elegibilidad. Ellas votan por primera vez el 29 de abril de 1945 en las elecciones municipales, y el 21 de octubre de 1945 para la elección de diputados a la Asamblea General Constituyente.

Ley del 5 de julio de 1974

Fija en 18 años la edad de mayoría civil, adelantando simultáneamente en tres años el ejercicio de derechos electorales. El cuerpo electoral aumenta entonces en casi 2 500 000 personas. Se notará que el gobierno había deseado, en una primera época, reducir la edad de la mayoría electoral manteniendo en 21 años la de la mayoría civil. No obtuvo el acuerdo del Parlamento, que había considerado incoherente esta duplicación, debiendo coincidir las responsabilidades cívicas con la capacidad de autonomía moral y material que expresa la noción de mayoría civil.

FUENTES

ARCHIVOS

Nuestro enfoque implicaba poco trabajo de archivo. El material impreso contiene lo esencial de la documentación, que permite hacer una historia filosófica y política del sufragio universal. Sin embargo, tres fuentes localizadas en los Archivos Nacionales nos fueron muy útiles para la comprensión de nuestro tema:

- Los Archivos Sieyès (Archivos Nacionales: 284 AO). Las notas de lectura, los borradores y las notas manuscritas de Sieyès constituyen un material valioso para analizar el paso del ciudadano propietario al individuo-ciudadano (véanse particularmente las notas de filosofía, economía y política anteriores a la revolución: 284 AP 2 y 3) y para comprender el sentido de la Constitución del año VIII en sus relaciones con el espíritu de 1789 (284 AP 5, exp. 2).
- Las peticiones que conciernen al derecho al sufragio de mediados del siglo XIX aportan también un esclarecimiento muy interesante. Analizamos minuciosamente las peticiones para la reforma electoral de la primavera de 1840 (C 2169 a C 2175) y las del año de 1841 (C 2186 a C 2189). También examinamos las peticiones presentadas en mayo de 1850 para protestar contra el proyecto de restricción al derecho de sufragio (C 2300 a C 2314, los expedientes separan de manera instructiva las "peticiones regulares" de las "peticiones injuriosas y amenazantes"), así como las que llegan de junio de 1850 a noviembre de 1851 a la oficina de la Asamblea para demandar la abrogación de la ley del 31 de mayo (C 2137 a C 2323).
- Las actas de la Comisión de los Treinta. Elegida por la Asamblea el 4 de diciembre de 1873 para examinar los proyectos constitucionales, dedicó numerosas sesiones al examen del derecho al sufragio. Las actas de sus sesiones constituyen un material extremadamente rico para comprender la actitud de los medios conservadores frente al sufragio universal a comienzos de la década de 1870 (tres registros manuscritos: C* II 611-612-613).

DEBATES PARLAMENTARIOS

Constituyen una fuente esencial, ya que la discusión de los proyectos de ley y de las peticiones dio la pauta al debate público sobre el derecho al sufragio (véase el anexo sobre la legislación del derecho al sufragio).

Para el periodo revolucionario, utilizamos prioritariamente los *Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, publicados por M. Mavidal y E. Laurent. 1a. serie, 1878 a 1799, París, 1867-1987 (95 volúmenes aparecidos); abreviado: *A.P.* Al haberse detenido la publicación de este compendio en julio de 1794, nos hemos referido, para el periodo posterior, a la *Réimpression de l'ancien Moniteur*, París, 1854, 32 vols.; abreviado: *Moniteur*. Pero hemos utilizado este *Moniteur* para ciertos discursos del periodo revolucionario anterior cuando el texto de los *Archives Parlementaires* había sido mal establecido, regresando incluso en ciertos casos al texto de los folletos publicados por los mismos autores. También se ha hecho referencia a veces a Ph. J. Buchez y P. C. Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française*, París, 1834-1838, 40 vols.

Para la Restauración y la monarquía de Julio, hemos tomado el texto de los Archives Parlementaires, 2a. serie, 1800-1860, París, 1867-1913. Al detenerse el último volumen en julio de 1839, hemos tomado en seguida el texto de *Procès-verbaux de la Chambre des Députés* y de *Procès-verbaux de la Chambre des Pairs*.

Para después de 1848, hemos utilizado *Compte rendu des séances de l'Assemblée Constituante* (1848-1849), *Compte rendu des séances de l'Assemblée nationale législative* (1849-1851), *Annales du Sénat et du Corps législatif, Annales de l'Assemblée nationale* (1871-1876), y después *Annales de la Chambre des Députés* y *Annales du Sénat* (Tercera República). Para el último periodo, utilizamos el texto proporcionado por el *Journal Officiel*.

OBRAS Y ARTÍCULOS

Las obras, artículos y correspondencias que nos parecieron más importantes y significativos han sido citados o señalados en la obra. No parece necesario, entonces, dar aquí la lista. Si bien las reflexiones y las tomas de posición de los "grandes autores" o de los políticos más notables constituyen una fuente decisiva para comprender el sentido de los debates sobre el derecho al sufragio, la masa de folletos publicados por autores más oscuros sobre la cuestión merece igualmente ser tomada en cuenta. Éstos nos permiten, en efecto, tomar el pulso de la opinión. Hemos examinado muy particularmente algunos centenares de folletos publicados en cinco grades momentos: la discusión de la ley del 7 de febrero de 1817 sobre el voto directo; la crítica al sufragio censitario en los medios republicanos y socialistas de 1831 a 1834; el movimiento a favor de la reforma electoral en 1839-1840; las publicaciones liberales y republicanas de 1863 a 1865, cuando el juego político encuentra una cierta flexibilidad, bajo el Segundo Imperio; las publicaciones de 1870 a 1875 sobre la representación y el derecho al sufragio.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

No mencionamos aquí sino las publicaciones periódicas que fueron examinadas sistemáticamente (indicando entre paréntesis los años examinados).

Revolución e Imperio

Sólo analizamos sistemáticamente un número reducido de publicaciones: *Les Révolutions de Paris* (de Prudhomme, cuyos índices al final de cada volumen vuelven la consulta muy cómoda, 1789-1791); *Le Journal de la Société de 1789* (cercano a Condorcet, 1790); *Le Journal d'Instruction Sociale* (de Condorcet, Sieyès, Duhamel, 1793). Consultamos sobre todo los extractos de periódicos reproducidos en Ph J. Buchez y P.C. Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française*, París, 1834-1838, 40 vols. Para el periodo clave de finales del Directorio y del surgimiento del Consulado: *Le Mercure, ou Notices Historiques et Critiques sur les Affaires du Temps* (llamado *Le Mercure Britannique*, por Mallet du Pan, 1798-1800); *La Décade Philosophique, Littéraire et Politique* (el periódico de los ideólogos, año VII-año VIII).

Restauración

Archives Philosophiques, Politiques et Littéraires (órgano de los doctrinarios, 1817-1818); *Le Censeur* (liberal, Ch. Comte y Dunoyer, 1814-1815); *Le Censeur Européen* (continuación del anterior, 1817-1819); *Correspondance Politique et Administrative* (ultra, dirigido por J. Fiévée, 1814-1819); *Le Conservateur* (ultra moderado, cercano a Chateaubriand, 1818-1820); *Le Drapeau Blanc* (ultra, dirigido por Martainville, 1819); *Le Globe* (cercano a los doctrinarios, 1824-1830); *Le Mercure de France* (1817, año en que la revista fue dirigida por B. Constant); *La Minerve Française* (1818-1820, continuación de la anterior); *La Revue Française* (inspirada por los doctrinarios, 1828-1830).

Monarquía de Julio

L'Atelier (periódico obrero inspirado por Buchez, 1840-1848); *L'Avenir* (Lamennais, 1830-1831); *L'Écho de la Fabrique* (1831-1834, el primer periódico obrero, publicado en Lyon); *La Gazette de France* (legitimista, 1831-1834 y 1840); *Le Globe*.

Journal de la Doctrine Saint-Simonienne (1831-1832); *Le Journal des Débats Politiques et Littéraires* (1831-1834); *Le Journal du Peuple* (republicano moderado, 1840-1841); *Le National* (republicano, 1831-1834 y 1837-1840); *Le Populaire de 1841* (Cabet, 1841), *La Quotidienne* (legitimista, 1840); *La Revue des Deux Mondes* (1831-1848); *La Revue du Progrès* (Louis Blanc, 1839-1842); *La Revue Républicaine* (la primera revista teórica republicana y socialista, 1834-1835).

1848 y Segundo Imperio

Le Bulletin de la République (órgano del gobierno provisional, 1848); *Le Conseiller du Peuple* (Lamartine, 1849-1851); *Le Correspondant* (orleanismo católico, 1863-1870); *La Démocratie Pacifique* (animado por V. Considerant, 1848-1850); *L'École du Peuple* (dirigido por Théodore Six, 1860-1861); *Le Nouveau Monde* (Louis Blanc, 1849-1851); *La Philosophie Positive* (Littré, Wyrouboff, 1867-1870); *Le Représentant du Peuple* (Proudhon, 1848); *La Revue des Deux Mondes* (1848-1870); *Le Siècle* (liberales progresistas y republicanos, 1863-1864)

Asamblea Nacional y Tercera República

Bulletin de la Ligue Française de l'Enseignement (1881-1905); *Les Cahiers de la Quinzaine* (1897-1902); *La Citoyenne* (Hubertine Auclert, 1881-1891); *Le Correspondant* (1870-1876); *L'Égalité* (guesdista, 1877-1883); *Le Journal des Femmes* (feminismo militante, 1891-1910); *Le Mouvement Socialiste* (tendencia anarco-sindicalista, antiparlamentario, 1899-1910); *La Philosophie Positive* (1870; 1883); *La Politique Positive. Revue Occidentale* (corriente positivista de Eugène Sémérie, 1872-1873); *Recueil de Législation, de Doctrine et de Jurisprudence Coloniales* (1898-1939); *La République Française* (gambettista, 1871-1875); *La Revue Féministe* (feminismo moderado, 1895-1897); *La Revue des Deux Mondes* (1870-1914); *La Revue Politique et Littéraire* (la célebre "Revue Bleue", republicanos moderados y liberales progresistas, 1871-1876); *La Revue Socialiste* (dirigida por Benoît Malon, bastante ecuménica, 1885-1914); *Le Socialiste* (guesdista, 1885-1905); *Le Temps* (liberal moderado, 1871-1875).

Procedimos a amplios exámenes de la prensa cotidiana parisiense y provinciana a propósito de tres acontecimientos: el debate del 6 de mayo de 1840 en la Cámara de Diputados sobre la petición de los 240 000 a favor de la reforma electoral; la fiesta de la Fraternidad del 20 de abril de 1848; las primeras elecciones con sufragio universal directo del 23 de abril de 1848.

ICONOGRAFÍA

El estudio de las imágenes del sufragio universal y de los símbolos que están asociados a él constituye un complemento indispensable para el análisis de textos y discursos. Encontramos numerosos documentos en varias colecciones de vocación general: la colección de Vinck (muy rica en lo que respecta a 1848 y a las reacciones a la ley del 31 de mayo de 1850), la serie Tf (caricaturas políticas) y la colección Historia de Francia (serie Qb 1) del gabinete de estampas de la Biblioteca Nacional, los fondos del museo Carnavalet y de la Biblioteca Histórica de la Ciudad de París. El catálogo sobre videodisco coproducido por la Biblioteca Nacional y Pergamon Press, *Images de la révolution française*, Bibliothèque Nationale, París, 1990, 3 vols., nos fue igualmente muy útil. También tuvimos la oportunidad de poder acceder a la muy rica colección personal del señor Henri George, presidente del Vieux Papier y de la Société des Collectionneurs d'Images d'Épinal.

Dos fondos más especializados nos fueron igualmente muy útiles: la colección de carteles publicados en Metz por la casa Dembour et Gangel (muy interesante en relación a 1848), los documentos reunidos en la Biblioteca Marguerite-Durant (en el caso del sufragio de las mujeres). Para el periodo 1880-1900, consultamos particularmente los carteles publicados por Gluck (en París), Pellerin (en Épinal) y Marcel Vagné (en Pont-à-Mousson). Además de las colecciones de grabados y de litografías de Daumier, examinamos también algunas publicaciones ilustradas: *La Caricature* (para el periodo 1831-1835); *Le Charivari* (1832-1851); *La Lune* (1865-1868); *L'Éclipse* (1868-1876); *La Lune Rousse* (1876-1879).

Finalmente, algunas obras que contienen abundantes reproducciones de documentos llamaron nuestra atención: M.-Cl. Chaudonneret, *La figure de la république, le concours de 1848*, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, París, 1987 (véanse en particular los proyectos de Nègre y de Roehn, que relacionan a la república con el sufragio universal); P. Ducatel, *Histoire de la IIIe République à travers l'imagerie populaire et la presse satirique*, Jean Grassin, París, 1975-1976, principalmente los tomos II, *Naisance de la république (1871-1890)* y III, *La Belle Époque (1890-1910)*; Ch. Fontane, *Un maître de la caricature, André Gill (1840-1885)*, s.e., París, 1927, 2 vols.; H. George, *L'Imagerie populaire et la politique sous la IIIe République*, Le Vieux Papier, París, 1979; *Imagerie politique*, Imagerie d'Épinal, t. I (el único publicado), 1986.

REFERENCIAS GENERALES Y OBRAS DE DOCUMENTACIÓN

Las obras y los artículos que nos han sido realmente útiles se citan en las notas. No hay entonces necesidad de retomar una lista que haría más pesada la obra, y menos aún de señalar las referencias poco interesantes o de calidad mediocre.

No dispusimos de ninguna obra de conjunto sobre la historia de la legislación del derecho al sufragio en Francia. El folleto de Paul Bastid, *L'avènement du suffrage universel*, París, 1848, se detiene en la ley del 31 de mayo de 1850 y no presenta sino un enfoque muy restringido. El libro de Peter Campbell, *French electoral systems and elections since 1789*, Faber and Faber, 2a. ed., Londres, 1965, propone sólo una síntesis rápida y a menudo aproximativa. El trabajo reciente de Raymond Huard, *Le suffrage universel en France, 1848-1946*, Aubier, París, 1991, está mucho más desarrollado, pero el autor se asignó límites bastante discutibles y mezcla de manera un poco desorganizada la cuestión del derecho al sufragio con la de los procedimientos electorales. La *summa* de Jean-Paul Charnay, *Le suffrage politique en France*, Mouton, París, 1965, da por su parte un lugar bastante restringido a la historia. Algunas obras más antiguas se revelan como útiles, aun cuando tienen el inconveniente de no cubrir, por la fuerza de las cosas, más que un periodo limitado. Sus autores son generalmente juristas. Citemos especialmente: F. Challeton, *Cent ans d'élections. Histoire électorale et parlementaire de la France de 1789 à 1890*, París, 1891, 3 vols.; J. Charbonnier, *Organisation électorale et représentative de tous les pays civilisés*, 2a. ed., París, 1883 (que aporta interesantes datos comparativos); A. Chantre-Grellet, *Traité des élections*, París, 1898, 2 vols.; E. Pierre, *Traité de droit politique électoral et parlementaire*, 2a. ed., París, 1902-1914, 2 vols.; E. Villey, *Législation électorale comparée des principaux pays d'Europe*, París, 1900; G. D. Weil, *Les élections législatives depuis 1789. Histoire de la législation et des mœurs*, París, 1895.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aberdeen, lord George Hamilton Gordon: 202n.
Adams, John: 143n.
Adhémar, conde Alexandre d': 211n, 256n.
Ageron, Charles-Robert: 393n.
Agulhon, Maurice: 247, 262n.
Aimel, H.: 353n.
Alain, Émile Chartier, llamado: 413 y n.
Albistur, Maïté: 364n.
Alduy, Paul: 401.
Alembert, Jean le Rond d': 117n.
Allemane, Jean: 354n.
Alton-Shée, conde Edmond d': 336.
Amar, A.R.: 29n.
Amar, Jean-Baptiste: 133.
Amiable, A.: 382n.
Amis, D.: 399 n.
Andelarre, marqués Jules d': 294.
André-Vincent, I.: 152n.
Anthony, Suzan Brownell: 372n.
Aquino: véase Tomás de Aquino.
Arago, Étienne: 47n, 159n, 162n, 238, 267, 398.
Ardant, Philippe: 387n.
Argenton, G.: 266n.
Ariès, Philippe: 108.
Aristóteles: 23, 26n, 99.
Armogathe, Daniel: 364n.
Arnaud, Pierre: 341n.
Ascoli, Peter: 21n.
Aubert, Françoise: 124n.
Aubry-Vitet, Eugène: 285n.
Auclert, Hubertine: 13n, 367 y n, 373, 375 y n, 430.
Aude, C.: 248, 340n.
Audiffrend, Georges: 315n.
Aulard, Alphonse: 54n, 93, 111n, 182n, 327.
Auspitz, Katherine: 331n.
Avenel, Henri: 288n.
Ayen, duque de: 285n.
Azouvi, François: 331n.

Babeau, Henry: 31n.
Baczko, Bronislaw: 327n, 328n, 329n, 330n, 335n.
Badinter, Robert: 70n, 388n.
Badinter, Élisabeth: 125n, 128n.
Baecque, Antoine de: 58n, 148n.
Bailleul, Jean-Charles: 121n, 219n.
Baker, Keith: 26n, 52n.

Balland, R.: 274n, 276n, 277n, 278n.
Balzac, Honoré de: 48.
Barante, barón Prosper de: 351.
Barbès, Armand: 332.
Bardoux, Jean: 73n, 301.
Barère, Bertrand de Vieuzac: 117, 327.
Barlow, Joël: 119, 120n.
Barnave, Antoine: 81 y n, 85, 86, 105, 174, 175, 221n.
Barni, Jules: 100n, 101n, 330.
Barodet, Désiré: 289, 315.
Barraud, Jean-François: 234.
Barral, Pierre: 316n.
Barrès, Maurice: 352n, 376.
Barrot, Odilon: 220 y n, 259, 276n, 294.
Barthélemy, marqués Joseph: 200, 201n, 368 y n, 414n.
Basdevant-Gaudemet, Brigitte: 294n.
Bastid, Paul: 245n, 261n, 432.
Batbie, Léon: 290, 297-300, 302n.
Baudeau, abate Nicolas: 146, 148 y n.
Baumgartner, Frédéric J.: 21n.
Bavelier, Adrien: 31n.
Bazard, Claire: 364, 365n.
Beccaria, Cesare: 138, 140.
Béchard, Ferdinand: 211, 256n.
Béjin, André: 369n.
Belcastel, barón Gabriel de: 293, 294 y n.
Belin, Jean: 83n.
Bellessort, André: 281n, 344n.
Bénichou, Pierre: 145 y n.
Benrekassa, Georges: 146n.
Bentham, Jeremy: 151, 328.
Béranger, Charles: 232 y n, 257.
Bérard, Alexandre-Octave: 377, 378n.
Berenson, Edward: 270n, 324n.
Bergeron, Louis: 188n.
Bergh, A. M. de: 134n.
Bergounioux, Alain: 357n.
Berlier: 107n.
Bernard, Martin: 242.
Bernouilli, Jacques: 162.
Berry, duque de: 206.
Berryer, Pierre Antoine: 207 y n, 211, 256 y n.
Bert, Paul: 326, 333 y n, 334, 344, 345n.
Berthelot, Marcellin: 294n, 344.
Bertier de Sauvigny, Guillaume de: 266n.
Bertin, François: 234n.
Beudant, Charles: 99n.
Beza (Théodore de Bèze): 24 y n.
Biard, Gustave: 244 y n.
Bidelman, Patrick K.: 367n.
Biet, Christian: 107n.
Bigot, Charles: 350 y n.
Bigot de Morogues, barón: 205.
Billaud-Varenne, Jean-Nicolas: 329.
Birnbaum, Pierre: 357n.
Blackstone, William: 34.
Blanc, Louis: 52 y n, 232, 242, 249 y n, 259, 260, 261, 270, 310 y n, 312 y n, 316, 320n, 336, 354n, 430.
Blanc, Simone: 125n.
Blanqui, Louis-Auguste: 236, 239, 320, 321n.
Bloch, Camille: 48n.
Bluche, François: 113n.
Bodin, Jean: 25n, 68n.
Boin, Antoine: 226.

Bois, Paul: 74 y n.
Boisguilbert, Pierre le Pesant de: 137.
Boissin, Firmin: 324n.
Boissy (el ebanista): 243.
Boissy d'Anglas, François, Antoine: 93 y n, 94 y n, 198n, 334, 390n.
Boiste, Pierre, Claude, Victoire: 235.
Boizet, Jacques: 69n, 389n.
Bonald, Louis de: 205, 206, 209, 210n, 213.
Bonaparte: ver Napoleón I.
Bonhomme, Jacques: 332.
Bonifaci, abate: 187.
Bonnecase, Julien: 135n.
Bonno, Gabriel: 142n.
Bonthoux, Adolphe: 354n.
Borella, François: 400n.
Boucher, Auguste: 286n.
Bouglé, Célestin: 225n.
Boulainvilliers, Henri de: 25.
Boulay de La Meurthe, conde Antoine, Claude, Joseph: 184 y n, 185 y n.
Bourassé, Jean-Jacques: 28n.
Bourdeau, Pierre, Alpinien, Bertrand: 196n, 199n.
Bourdon, Jean: 184n.
Bourel, Dominique: 331n.
Bourgeois, Léon: 326, 327, 330, 345n.
Bourget, Paul: 283.
Bourgoing, barón de: 286.
Boutmy, Émile: 306, 343 y n, 344 y n, 345 y n.
Brissaud, Jean-Baptiste: 20n.
Broglie, duque Albert de: 281n, 285n, 290, 298 y n, 301.
Broglie, duque Victor de: 196, 197 y n, 198, 204, 305 y n, 307 y n, 317, 318n.
Brousse, Paul: 354n.
Brubaker, William R.: 402n.
Brun, Lucien: 290n.
Brunel, F.: 94n.
Brunet de Latuque: 70n.
Bruschi, Christian: 16n.
Buchez, Philippe Joseph: 15, 78n, 79n, 88n, 235, 243 y n, 257, 270, 428, 429.
Buisson, Ferdinand: 326, 327, 330, 375 y n, 376n.
Bulciolu, Maria Teresa: 365n, 366n.
Bullock, Ian: 354n.
Buonarotti, Philippe: 335n.
Burke, Edmund: 65.

Cabanis, Pierre Georges: 186 y n.
Cabet, Étienne: 240, 270, 320, 365 y n, 430.
Cadart, Jacques: 51n, 52n.
Caillois, Roger: 29n.
Caín: 370.
Calonne, Charles Alexandre de: 48.
Calvino, Juan: 12, 23n, 24, 113n.
Cambacérès, Jean-Jacques Régis de: 107n.
Campbell, Peter: 432.
Capet, Hugues: 30n.
Carné, Louis de: 285n, 351.
Carnot, Hippolyte: 276, 315n, 335.
Caro, Elme: 100 y n, 318n.
Carpentier, Alejo: 391n.
Carpentier de Changy, H.: 211n.
Carré de Malberg, Raymond: 156 y n, 157.

Carrel, Armand: 250 y n.
Carrive, Paulette: 32n.
Carrot, Georges: 87n.
Cartwright, John: 48n, 151, 416.
Casaubon, E. A.: 366n.
Castelbajac, conde Marie Barthélemy de: 204.
Castel de Saint-Pierre, abate: 137, 138n, 141, 153.
Castellane, marqués Antoine de: 282n, 292, 299n.
Castoriadis, Cornélius: 60n.
Cauchy, Augustin, Louis: 261n.
Cavaignac, Louis Eugène: 274, 279.
Cerati, Marie: 133n.
Cézanne, Ernest: 290n.
Chabrol, Guillaume de: 300 y n, 301, 380n.
Challemel-Lacour, Paul-Armand: 326.
Challeton, Félix: 432.
Champagny, conde Henri de: 304.
Chambat, Pierre: 341n.
Chamberlain, Joseph: 306n.
Chambord, conde de: 203, 291n, 293.
Chantre-Grellet, A.: 432.
Chapuys-Montlaville: 240n, 260 y n.
Charavay, Étienne: 175n, 176n.
Charbonnier, Joseph: 432.
Chardon, Henri: 414n.
Charles, Albert: 262n.
Charles, Christophe: 342n.
Charles V: 30n.
Charles X: 30n, 231, 249.
Charlton, D. G.: 316n.
Charnay, Jean-Paul: 92n, 386n, 412n, 432.
Chartier, Roger: 56n.
Charton, Édouard: 335.
Chateaubriand, vizconde Francois René de: 201n, 429.
Chaudonneret, Marie-Claude: 431.
Chaumette: 133.
Chaussinand-Nogaret, Guy: 188n.
Chazelas, V.: 398n.
Cheinisse, Léon: 45n.
Chenevière, Marc-Édouard: 23n.
Chenu, Jeanne: 369.
Chesnelong, Pierre-Charles: 290n.
Chevalier, Louis: 232n.
Chevalier, Michel: 233 y n.
Chevé, Charles François: 15.
Chisick, Harvey: 347n, 348n.
Choderlos de Laclos, Pierre: 124 y n.
Christophle, A.: 31n.
Citron, Suzanne: 348n.
Clausel de Coussergues, Jean-Claude: 196n.
Clauss, Ch.: 415n.
Claverie, Élisabeth: 415n.
Clemenceau, Georges: 13, 377.
Clère, Jules: 280n, 303n.
Clermont-Tonnerre, conde Stanislas de: 69n, 71.
Cloots, Anacharsis: 69, 119.
Cochin, Augustin: 52n.
Coignet, Clarisse: 326.
Colas, Dominique: 404n.
Colet, Louise: 364.
Combier, Charles-Louis: 290n, 294.
Compagnon, Antoine: 283n.
Comte, Auguste: 225, 315, 316n.
Comte, Charles: 194, 238n, 429.
Condillac, Étienne Bonnot de: 329.
Condorcet, marqués de: 47 y n, 48, 49n, 50 y n, 97 y n, 98, 109 y n, 110 y n, 112, 120 y n, 125 y n, 126, 127, 131, 132 y n, 133, 138, 142, 154n, 159 y n, 160, 161 y n, 162 y n, 163-164, 176-178, 214, 329 y n, 330, 333, 347n, 429.
Considerant, Victor: 354n, 365 y n, 430.
Constant, Benjamin: 67n, 189, 195 y n, 196 y n, 197-198, 200 y n, 225 y n, 227 y n, 228, 429.
Coppolani, Jean-Yves: 180n, 187n, 188n, 411n.
Coras, Jean de: 20n.
Corbière, conde Jacques Joseph Guillaume François Pierre: 208.
Corbon, Anthime: 257.
Cormenin, Marie-François de (llamado Timon): 241 y n, 245 y n, 255-256, 261 y n.
Cottereau, Georges: 252n.
Cotteret, Jean-Marie: 139n.
Coux, Charles de: 267 y n.
Cox, Virginia: 376n.
Coyer, abate: 56.
Craveri, Pietro: 365n.
Crémieux, Adolphe: 260, 265, 394.
Cromé, François de: 21n.
Cuisenier, M.: 380n.

Dageville, Gabriel-Jacques: 95.
Dagnan, E.: 262n.
Daire, Eugène : 44n, 139n, 416n.
Damilaville: 140n.
Danjou, C.: 68n.
Danton, Georges Jacques: 91.
Dareste, Pierre: 398n.
Daumard, Adeline: 112n, 252n.
Daumier, Honoré: 431.
Daunou, Pierre Claude François: 93n, 181, 334, 335.
Decazes, duque: 201n.
Defermont: 179.
Defferre, Gaston: 400.
Deherme, Georges: 414n.
Delacroix, Jacques-Vincent: 412n.
Delangle: 394.
Démar, Claire: 366 y n.
Denisart: 70.
Deraismes, Maria: 367.
Derathé, Robert: 32n, 155n.
Deroin, Jeanne: 364.
Descartes, René: 140n, 329.
Desjardins, G.: 236 y n.
Desmeunier: 84.
Desmoulins, Camille: 77, 88.
Dessoye, Arthur: 331n.
Dhondt, Jan: 30n.
Diderot, Denis: 56 y n, 123, 140 y n, 151, 152, 314, 334.
Digeon, Claude: 281n.
Dodge, Guy H.: 22n.
Domat, Jean: 99.
Dommanget, Maurice: 321n.
Doumer, Paul: 327.
Dreux-Brézé, marqués de: 207.
Dubois-Crancé, Edmond Louis Alexis: 89, 90.
Ducatel, Paul: 431.
Duchet, Michèle: 56n.
Ducos: 221, 254.
Dufaure, Jules Armand: 22, 289 y n, 299, 381.
Duguit, Léon: 99 y n.
Duhamel *(Le Journal d'Instruction Sociale)*: 429.
Duhem, Pierre Joseph: 164.
Duhet, Paule-Marie: 125n.

Dumas hijo, Alexandre: 370 y n, 371.
Dummett, A.: 400n.
Dumont, Louis: 12 y n.
Dunoyer, Anatole: 288.
Dunoyer, Charles: 194, 379n, 429.
Duplessis-Mornay, Philippe: 20 y n, 21.
Dupont (de l'Eure): 253.
Dupont de Nemours, Pierre Samuel: 46, 50, 80, 142.
Dupont-Chatelain, Marguerite: 123n.
Dupont-White, Charles Brook: 282n, 284 y n, 286 y n, 303n.
Duport, Adrien: 85n, 173 y n.
Durkheim, Émile: 346.
Duruy, Victor: 340.
Dussaussoy: 375.
Dutacq, François: 262n.
Duvergier, Charles: 366n.
Duvergier de Hauranne, Ernest: 285n, 318.
Duvergier de Hauranne, Prosper: 192n, 199n, 221, 258 y n.

Edelstein, Melvin: 180n.
Egret, Jean: 48n.
Ehrenberg, Alain: 341n.
Eichtal, Eugène d': 317n.
Eichtal, Gustave d': 379 y n.
Emeri, Éric: 404n.
Enfantin, Prosper: 366 y n.
Engels, Friedrich: 237 n.
Ennis, B.: 384n.
Erckmann-Chatrian: 342.
Ernoul, Edmond: 300n.
Eros, J.: 316n.
Esmein, Adhémar: 44n, 415n.
Esquiros, Adèle: 364.
Evans, Eldon Cobb: 412n.
Evans, Richard J.: 372n.
Expilly, Jean-Joseph: 112n.

Fabiani, Jean-Louis: 330n.
Faguet, Émile: 217n.
Falloux, conde Frédéric Albert de: 276, 318.
Farge, Arlette: 72n.
Faure, Edgar: 142n.
Favre, Jules: 336.
Favre, Pierre: 344n.
Fawcett, Millicent Garrett: 371 y n, 372 y n.
Fayolle, Louis: 283n.
Feld, Scott L.: 154n.
Fenet, P. A.: 107n.
Ferry, Jean-Marc: 405n.
Ferry, Jules: 54n, 113n, 261, 301 y n, 302n, 312, 313 y n, 316 y n, 322, 324 y n, 337n, 342, 357.
Fiévée, Joseph: 206n, 429.
Filangieri, Gaetano: 225 y n.
Finley, Moses Immanuel: 16n.
Fiorot, D.: 45n.
Fitzpatrick, Brian: 205n.
Flaubert, Gustave: 263n, 283 y n.
Fleury, Élisabeth: 56n.
Flexner, Eleanor: 372n.
Flotte, Paul René de: 276, 303.
Fontane, Ch.: 431.
Foster, Lorn S.: 384n.
Fouillée, Alfred: 325n, 326, 339, 341, 345, 346 y n, 347, 348n, 349 y n.
Foulon-Ménard, Joseph: 282n, 291n.

Fourier, Charles: 15, 370n.
Fox-Genovese, Elisabeth: 45n.
France, Anatole: 327, 414n.
Franck, Louis: 374n, 376n.
Franclieu, marqués Charles de: 296 y n.
Francisco I.: 28.
Franklin, Julian H.: 24n, 25n.
Fulford, Roger: 371n.
Furet, François: 52n, 54n, 112n, 113n, 142n, 270n.
Furetière, Antoine: 56n.
Fustel de Coulanges, Numa Denis: 295 y n, 344.

Gage, Matilda J.: 372n.
Gaillard, L. de: 285n, 287n.
Gambetta, Léon: 261, 287, 289, 293, 298, 310, 311n, 312 y n, 316, 317 y n, 319 y n, 325 y n, 326, 327n, 337n, 338 y n, 339 n, 341 y n, 342, 353, 355, 358.
Ganz, P.: 233n.
Garat, Dominique Joseph: 110, 147n.
Garaud, Marcel: 104n, 107n, 135n.
Garnier, Germain: 50n.
Garnier-Pagès, Étienne Joseph Louis: 98n, 107n, 261n.
Garrigou, Alain: 261n, 411n, 412n.
Gaspard, Françoise: 396n.
Gauchet, Marcel: 81n, 148n.
Gaudemet, Jean: 28n.
Gautret: 375.
Gavard: 354n.
Genoude, abate de: 210, 211.
George, Eustache: 341.
George, Henri: 431.
Gerin, Marius: 254n.
Gerson: 24.
Gervaisis, marqués de: 234.
Gilardin (presidente): 290n.
Gill, André: 431.
Gimpl, Caroline Ann: 281n.
Girard, Louis: 87n, 251n, 252n.
Girard, Patrick: 70n.
Girardin, Émile de: 312n, 354n, 370n.
Girault, Arthur: 389n, 392n, 399.
Gobineau, Arthur de: 294.
Goblot, Edmond: 348n.
Godechot, Jacques: 181n, 262n.
Godin, Jean-Baptiste: 351.
Godineau, Dominique: 125n, 128n, 135n.
Godinec: 400n.
Goncourt, Edmond de: 123 y n.
Goncourt, Jules de: 123 y n.
Gouges, Olympe de: 126 y n, 127.
Gounot, E.: 99n.
Gourvitch, A.: 253n.
Gradis: 71.
Gréard, Octave: 329n.
Grégoire, abate: 70, 71, 73, 379n.
Griffuelhes, Victor: 358.
Grinberg, Suzanne: 367n.
Grivart, Louis René: 291.
Grofman, Bernard: 154n.
Grotius: 31.
Grunberg, Gérard: 357n.
Guadet, Joseph: 13n, 282n, 292, 296.
Gueniffey, Patrice: 75n, 94n, 173n, 176 y n, 180n, 411n.
Guerre, Martin: 20n.
Guesde, Jules: 242, 324n, 352 y n, 353n, 354-355, 356n, 357, 358.

Gueydon: 394.
Guibert, conde de: 92 y n.
Guibert-Sledziewski, Élisabeth: 128n.
Guiral, Pierre: 380n.
Guiraudet, Toussaint: 121 y n, 134 y n.
Guizot, François: 22, 98n, 167, 189, 192 y n, 194 y n, 197, 198 y n, 199, 202n, 204, 212-219 y n, 221n, 224, 225, 229 y n, 246, 258, 260, 282, 308, 339, 340, 345.
Gusdorf, Georges: 145n.
Gutton, Jean-Pierre: 112n, 113n, 116n.
Guyomar, Pierre: 131 y n, 132.
Guyot, Raymond: 181n.

Habermas, Jürgen: 216 y n.
Halévi, Ran: 52n.
Halévy, Daniel: 318n.
Halévy, Élie: 225n.
Hamon, Léo: 18n.
Hanotaux, Gabriel: 290n.
Hartog, François: 295n.
Hause, Steven C.: 361n, 367n, 369n, 376n, 377n.
Helvétius, Claude Adrien: 159.
Henri IV: 24n.
Hermet, Guy: 269n.
Herold, Ferdinand: 287 y n, 337n.
Herriot, Édouard: 401.
Higgs, David: 206n.
Higonnet, Patrice: 58n.
Hill, H. B.: 181n.
Himmelfarb, Gertrude: 417n.
Hippel: 127 y n.
Hirschman, Albert: 15n.
Hobbes, Thomas: 11, 48n, 152, 214.
Holbach, barón d': 42, 48, 142 y n.
Holmes, Stephen: 227n.
Holton, Sandra: 371n, 373n.
Hotman, François: 25 y n, 27, 30.
Huard, Raymond: 280n, 432.
Hufton, Oewen H.: 72n, 128n.
Hugo, Victor: 260, 274n, 309n.
Hume, David: 59, 60 y n, 63.
Hunt, Lynn: 128n.

Ivray, Jeanne d': 365n.
Izoulet, Jean: 350n.

Jackson, Richard A.: 21n, 30n.
Janet, Paul: 101n.
Jaucourt, caballero Louis de: 56, 148.
Jaume, Lucien: 185n.
Jaurès, Jean: 75 y n, 76, 317, 353 y n, 357, 358 y n.
Johnson, Douglas: 202n.
Joly, Claude: 20 y n, 21 y n, 23.
Jouhaud, Christian: 21n.
Journet, René: 309n.
Judt, Tony: 354n.
Juilliard, J.-Fr.: 24n.
Julia, Dominique: 327n, 329n.
Jurieu, Pierre: 20, 21, 22 y n, 23, 24.

Kant, Emmanuel: 101 y n, 103n, 127, 330, 331n.
Katznelson, Ira: 354n.
Kelley, Donald R.: 25n.
Kenney, Anne R.: 361n, 367n, 369n.
Kent, Sherman: 201n, 224n.

Keratry, conde Émile de: 337n.
Kevles, Daniel J.: 383n.
Kingdon, Robert M.: 20n, 24n.
Kintzler, Catherine: 329n.
Kinzer, B. L.: 412n.
Klejman, Laurence: 367n.
Knibiehler, Yvonne: 136n.
Koepke, R. L.: 221n.
Kraditor, Aileen S.: 372n, 373n.
Krivine, Alain: 359.
Kubota, Akiteru: 140n.

Labbitte, Charles: 22.
Laborde, Alexandre de: 95n.
Laboulaye, Édouard de: 295, 318n, 344.
La Bourdonnaye, François Régis de: 202n, 203, 206, 207.
Labrousse, Ernest: 224n, 232 y n.
La Bruyère, Jean de: 57.
Lachaume, Jean-Baptiste: 282n, 294n.
Lacombe, Charles de: 281n, 282n.
Lacombe, Claire: 133.
Lacour, René: 262n, 263n.
Lacroix, Charles: 334n.
Lacroix, Fernand: 50n.
Lafargue, Paul: 356.
La Fayette, marqués de: 171, 201, 246.
Laferrière, Henri: 276n.
Laffite, Jacques: 253, 259.
Laffite, Pierre: 315n.
Lagardelle, Hubert: 358.
La Gorce, Pierre de: 323n.
La Grasserie, Raoul de: 347, 369 y n, 415 y n.
La Harpe, Jean-François: 145 y n.
Lainé, Joseph: 192, 195, 198, 200, 201n, 226.
Lally-Tollendal, conde de: 196n.
Laloi, Pierre (pseudónimo de Eugène Lavisse): 333n.
Lamartine, Alphonse de: 238, 239, 255n, 263n, 265 y n, 268, 274, 275, 277, 278 y n, 336 y n, 338n, 430.
Lamennais, Félicité Robert de: 237 y n, 238 y n, 254, 267, 429.
Lameth, Alexandre de: 89.
Lamourette, Adrien: 69, 398.
Lampué, Pierre: 400n.
Landes, Joan B.: 128n.
Landrieu, Joseph: 369n.
L'Ange, François-Joseph: 76.
Languet, Hubert: 20n.
Lanjuinais, Jean-Denis: 93n, 102, 120, 130, 132.
Laponneraye, Albert: 240, 241 y n, 254, 256 y n.
La Révellière-Lépeaux, Louis Marie de: 181.
La Rochefoucauld-Liancourt, duque François de: 72n.
La Rochejaquelein, Henri Duvergier, conde de: 256.
Lasteyrie, Ferdinand de: 338 y n.
La Tour du Pin, marqués René de: 347.
Laval-Reviglio, Marie-Claire: 45n.
Laveleye, Émile: 354n.
Lavergne, Léonce de: 45n, 288n.
Lavisse, Ernest: 327, 343n, 344, 345n.
Lavisse, Eugène: 333 y n.
Layton-Henry, Z.: 402n.
Lebègue, Ernest: 163n.

Lebey, André: 276n.
Le Bon, Gustave: 346.
Le Bras-Chopard, Armelle: 15n, 387n.
Leca, Jean: 404n.
Le Chapelier, Isaac René Guy: 71n, 104 y n, 105.
Leclère, André: 360n.
Lecoq, Benoît: 341n.
Ledru-Rollin, Alexandre, Auguste llamado Ledru: 237 y n, 238, 242, 254, 255 y n, 260 y n, 261, 262, 267, 274, 354n.
Lefèvre, Jean-Pierre: 101n.
Lefèvre-Pontalis, Antoine: 285n, 291, 292.
Lefort, Claude: 84 y n.
Legrand du Saulle, Dr Henri: 109n.
Legrand, Louis: 74, 316n.
Le Mercier de La Rivière, Pierre, Paul, François, Joachim, Henri: 87, 139-140 y n, 143, 145 y n, 146, 147 y n, 165-167, 214, 416n.
Lemire, abate: 369n.
Lenin: 418.
Léon, Pauline: 112n, 133.
León X: 28.
Lepeletier de Saint-Fargeau, Louis-Michel: 327-329.
Lequinio, Jean-Marie: 126 y n.
Lerebours-Pigeonnière, Paul: 135n.
Leroux, Pierre: 15 y n, 28, 225 y n, 257 y n, 270, 332, 387n.
Leroy-Beaulieu, Paul: 393n, 395.
Le Trosne, Guillaume François: 43, 44-45 y n, 46, 48, 139 y n.
Lewis, Jane: 372n.
Lezay-Marnezia, conde Adrien de: 146 y n.
Liard, Louis: 343 y n, 345 y n.
Linz, Juan: 269n.
Littré, Émile: 289, 315 y n, 430.
Livingston, William: 142 y n.
Lochore, R. A.: 233n.
Locke, John: 11, 23, 32 y n, 33, 46, 47n, 48n, 85, 108 y n, 114 y n, 214.
Lolme, Jean-Louis de: 143n.
Lomme, Roland: 269n.
Long, Marceau: 404n.
Luis XIV: 24n, 25n.
Luis XVI: 45n, 105.
Luis XVIII: 190n.
Luis Napoleón Bonaparte: ver Napoleón III.
Luis Felipe: 224n, 235n, 246.
Lourdoueix, Henri de: 210 y n, 211.
Loustalot, Armand Élisée de: 79.
Luchaire, Achille: 31n.
Lureau, Roger: 22n.
Lutaud, Olivier: 114n.

Mably, Gabriel Bonnot, abate de: 80, 143n, 144, 147n, 210.
Maccario, B.: 341n.
Macé, Jean: 331-332 y n, 333, 334 y n, 338 y n, 339n.
Macpherson, C. B.: 47n.
Malebranche, Nicolas: 140 y n, 146, 151.
Malesherbes, Chrétien Guillaume de Lamoignon de: 150.
Mallet du Pan, Jacques: 182, 183, 193 y n, 429.
Malon, Benoît: 354n, 430.
Mancy, Jarry de: 183.

Maneuvrier, Édouard: 342, 343n.
Mangenot, Eugène: 28n.
Manin, Bernard: 29n, 142n.
Maple, Henry Leslie: 254n.
Marat, Jean-Paul: 240.
Marcère, Émile de: 302 y n.
Maréchal, Sylvain: 124 y n.
Margadant, Ted W.: 324n.
Marie, Paule: 340n.
Marion, Marcel: 51n.
Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de: 57.
Marrast, Armand: 267.
Marshall, Thomas Humphrey: 14 y n.
Marsile de Padoue: 23 y n, 24, 26n.
Martainville: 429.
Martin, Henri: 323n.
Martucci, Roberto: 50n.
Marx, Karl: 15 y n, 48, 264, 268, 322, 352.
Massia de Ranchin, Joseph: 376n.
Masson, Émile: 107n.
Mathiez, Albert: 68n.
Matoré, Guy: 235n.
Maugeret, Marie: 369.
Maupéou, René Nicolas de: 141.
Maurras, Charles: 361.
Maury, abate: 73n.
May, Louis-Philippe: 139n, 140n.
Mayeur, Jean-Marie: 369n.
Maza, Sarah C.: 112n.
Mazade, Charles de: 289n.
Mazarino, cardenal Jules: 20 y n.
Mc Bride, T. M.: 380n.
Meaux, vizconde Camille de: 281n, 293 y n, 305.
Mendès France, Pierre: 401n.
Menou: 90.
Mercier, Louis Sébastien: 146n, 147 y n, 235 y n.
Mérilhou, Joseph: 53n.
Merlin de Douai, conde Philippe, llamado Antoine Merlin: 181.
Meslier, Jean: 56.
Mesnard, Pierre: 21n.
Meuriot, Paul: 224n.
Michel, P.: 233n, 234n.
Michelet, Jules: 51, 52 y n, 75, 234, 340, 361.
Michon, Georges: 85n.
Mie, Auguste: 245 y n.
Miginiac, Louis: 201n, 224n.
Mill, John Stuart: 285n, 371 y n, 372, 416, 417n.
Mirabeau, conde Honoré Gabriel Riquetti de: 53 y n, 84, 134n, 155n, 328 y n, 329, 387n.
Mitterrand, François: 402.
Mittre, Marius: 379n.
Moheau: 112.
Mohrt, Michel: 281n.
Moine, de: 162.
Monge, Gaspard: 181.
Monod, Gabriel: 344, 345n.
Montaigu, Charles de: 116n.
Montalembert, conde Charles Forbes de: 207, 234, 273, 277, 281n, 414, 418n.
Montalivet, conde Jean-Pierre Bachasson de: 247n.
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de La Brède y de: 60n, 140, 142 y n, 151-152, 292, 410.
Moore, David Cresap: 350n.
Morel, Henri: 21n.
Morelly: 15.
Morgan, David Rees: 372n.

Morgand, Léon: 301n.
Mornay: ver Duplessis-Mornay.
Mortier, Roland: 56n.
Moulin, Léo: 28n, 29n.
Mounier: 50n.
Mousnier, Roland: 24n.
Murat, Pierre: 107n.

Napoleón I: 35, 142n, 189, 190n.
Napoleón III: 19, 274n, 275 y n, 276n, 280, 287n, 303, 312, 320, 322, 325n, 331.
Naquet, Alfred: 319 y n, 337 y n.
Naville, Ernest: 282n.
Necker, Jacques: 45, 48n, 50n, 87n, 193-194 y n, 390.
Nègre, Charles (pintor): 431.
Newman, E.: 207n.
Niboyet, Eugénie: 364.
Nicol, A.: 400n.
Nicolet, Claude: 316n.
Nodier, Charles: 128, 129 y n, 135.
Nora, Pierre: 340n.
Normanby, marqués de: 266n.
Nourrisson, Paul: 111n.

Ockham, Guillaume d': 24.
O'Connor, A. Condorcet: 47n, 162n.
Œchslin, Jean-Jacques: 203n.
Offerlé, Michel: 351n.
Olivier-Martin, François: 31n.
Oresme, Nicolas: 24.
Osborne, Thomas R.: 344n.
Ott, Auguste: 235 y n.
Ozanam, Frédéric: 234 y n.
Ozouf, Jacques: 113n.
Ozouf, Mona: 142n, 263, 270n, 327n.

Pagnerre (editor): 237 y n, 240.
Paine, Thomas: 69, 103n, 132.
Paixhans, Jacques: 282n.
Pankhurst, Sylvia: 371.
Pareto, Vilfredo: 346.
Pascal, Blaise: 151, 152, 162.
Pasquier, duque Étienne: 274.
Passion, D.: 340n.
Pasteur, Louis: 344.
Paultre, Christian: 72n.
Payot, Jules: 326.
Pécaut, Félix: 326.
Pecqueur, Constantin: 254, 255n.
Péguy, Charles: 358 y n.
Pelloux, Robert: 283n.
Pelosse, Valentin: 366n.
Pérennès, François: 379n.
Pernolet, Charles: 300n.
Pérotin-Dumon, Anne: 391n.
Perrot, Michelle: 128n, 354n.
Pétion de Villeneuve, Jérôme: 75, 80, 82.
Petit, Édouard: 282n, 295n, 331n.
Petit-Dutaillis, Charles: 31n.
Petot, Pierre: 109n, 130n.
Peuchet, Jacques: 180n.
Philonenko, Alexis: 154n.
Picho: 119n.
Pierrard, Pierre: 234n, 270n.
Pierre, Eugène: 432.
Pilenco, Alexandre: 338n, 411n.
Platón: 15.
Portalis, Jean, Étienne, Marie: 135.
Postigliola, A.: 151n.
Pothier, Robert Joseph: 99.

Pouget, Émile: 358 y n.
Poulain de La Barre, François: 125 y n.
Poulopoulo, E. A.: 337n.
Poupin, Victor: 340n.
Pouthas, Charles-Henri: 195n, 247n, 248n.
Pozzi, Regina: 283n.
Pradié: 293.
Pradon, J.: 281n.
Pradt, abate de: 206n.
Prévost-Paradol, Lucien Anatole: 307 y n, 317, 318n, 338.
Price, doctor Richard: 47, 142, 143n.
Prompsault, Jean-Henri: 28n.
Proudhon, Pierre Joseph: 15, 243 y n, 275 y n, 310, 326, 358n, 364n, 430.
Proust, Marcel: 283n.
Prudhomme, Louis-Marie: 128n.
Puaux, Franck: 22n, 23n.
Pufendorf, Samuel: 31, 32, 152.
Pyat, Félix: 322 y n.

Quesnay, François: 44n, 48, 50, 94, 138, 139 y n, 140n, 143, 144 y n, 146 y n.
Quillet, Janine: 23n, 24n.
Quinet, Edgar: 323, 329.

Rabaut Saint-Étienne, Jean-Paul: 81, 87, 88, 90n, 327 y n.
Rain, Pierre: 344n.
Rancière, Jacques: 234n, 243n.
Raphaël, P.: 276n.
Rath, J.: 402n.
Raynaud, Philippe: 141n.
Regaldo, Marc: 186n.
Regnaud de Saint-Jean d'Angély, Michel: 118.
Regnault, Élias: 364 y n.
Reinach, Joseph: 326.
Rémond, René: 18n.
Rémusat, Charles de: 191n, 195n, 200 y n, 229 y n, 258, 285n, 307, 335n.
Renan, Ernest: 282-283 y n, 291n, 294, 323 y n, 326 y n, 342, 344, 345n, 358, 414n.
Renouvier, Charles: 100 y n, 326.
Renouvin, Pierre: 45n.
Rétat, Louis: 345n.
Rétif de La Bretonne, Nicolas: 56, 57n, 124 y n.
Reynaud, Jean: 257.
Reynolds, Sian: 354n.
Rials, Stéphane: 21n, 148n, 203n.
Ribot, Paul: 282n.
Ricard, Pierre Henri Amable: 302n.
Richard: 203n, 204, 206, 210.
Richelet: 56n.
Richelieu, duque Armand Emmanuel du Plessis de: 206.
Richer, Léon: 367.
Richet, Denis: 26 y n, 141, 142n.
Rickard, Charles: 412n.
Riley, Patrick: 151n.
Rioux, Jean-Pierre: 342n.
Rittinghausen, Carl: 354n.
Robert, Guy: 309n.
Robespierre, Maximilien: 70, 73, 75, 78 y n, 90, 106, 156, 163 y n, 175 y n, 176 n, 177, 178, 197, 203, 240, 241, 255, 328n.
Robin, Charles: 315n.

Robinet: 315n.
Rocal, Georges: 262n.
Rocard, Michel: 417n.
Roche, Achille: 239, 240n.
Rochefort, Florence: 367n.
Roederer, conde Pierre Louis: 95 y n, 112n, 118, 121n, 158n, 167, 185n, 187.
Roehn: 431.
Rohr, Jean: 284n, 411n.
Romme, Gilbert: 327, 347n.
Rondelet, Antonin: 308 y n.
Rosanvallon, Pierre: 213n, 219n.
Rose, R. B.: 235n.
Rosen, Andrew: 371n.
Rosset, Louis: 231n.
Rothkrug, Lionel: 25n.
Rothschild, familia: 13.
Rouanet: 355.
Rouquié, Alain: 269n.
Rousseau, Jean-Jacques: 20, 21 y n, 22-24, 32 y n, 39, 42, 56, 59, 63, 80, 81n, 107n, 116 y n, 123, 124, 127 y n, 129, 151-155 y n, 178, 213, 214, 314, 316 y n, 329 y n, 334.
Roux, P.C.: 78n, 79n, 88n, 428, 429.
Rover, Constance: 371n.
Royer-Collard, Pierre Paul: 192, 216, 229 y n.
Rude, Fernand: 262n, 266n.
Ruffini, Émilio: 29n.
Rulhière, Claude Carloman de: 146n.

Sablé, Victor: 392n.
Sagnac, Philippe: 104n.
Sainte-Aulaire, conde de: 250.
Saint-Just, Louis Antoine: 176-177 y n, 178, 197, 240, 255.
Saint-Marc Girardin, llamado Marc Girardin: 233-234 y n, 278.
Saint-Pé, D.R.D.: 282n, 308n, 323n.
Saint-Pierre: ver Castillo de Saint-Pierre.
Saint-Roman: 245n.
Saint-Simon, duque de: 25 y n.
Saint-Simon, conde Henri de: 225 y n, 231n, 366, 367, 379, 430.
Salaville, Jean-Baptiste: 58, 59n.
Sand, George: 262, 264, 282-283 y n, 310, 320 y n, 323 y n, 332, 336 y n, 365 y n.
Sangnier, Marc: 242.
Sarraut, Albert: 354n.
Sartre, Jean-Paul: 359.
Sassier, Yves: 30n.
Say, Léon: 301.
Schelle, Gustave: 45n, 47n, 48n, 142n.
Schérer, Edmond: 302n.
Schmale, Wolfgang: 148n.
Schnapper, Dominique: 404n.
Schœlcher, Victor: 392n, 396n, 398 y n.
Scott, Jonathan: 32n.
Secrétan, Charles: 326.
Ségur, Joseph Alexandre de: 129n.
Selves, Jean-Baptiste: 415n.
Sémérie, Eugène: 315 y n, 316n, 321n, 323 y n, 430.
Servan, Joseph: 92 y n.
Sewell, William H.: 239n, 243n.
Shklar, Judith: 151n, 152, 155n, 180n.
Sicard, abate Augustin: 329n.

Sidney, Algernon: 32 y n, 114.
Siegal, L.: 384n.
Siegfried, André: 383n.
Sieyès, Emmanuel Joseph: 45, 48-50, 57 y n, 58 y n, 59, 60, 61-63 y n, 64, 65 y n, 68n, 78n, 92, 96, 100 y n, 102n, 104, 112 y n, 115, 125 y n, 134, 157 y n, 158, 167, 172n, 174, 175n, 181, 184-185 y n, 187, 228, 229, 240 y n, 245n, 427, 429.
Simon, Jules: 302n, 336, 337n, 340.
Simon, Pierre: 196n.
Six, Théodore: 430.
Skinner, Quentin: 21n, 26n.
Smith, Adam: 49, 50n, 59, 63, 328.
Soboul, Albert: 91n.
Sohn, Anne-Marie: 369n.
Solnon, Jean-François: 113n.
Solus, Henri: 390n.
Sowerwine, Charles: 362n.
Spitzer, Alan B.: 207n.
Spuller, Eugène: 275n, 326, 332 y n, 326, 336 y n, 340n, 341.
Staël, barón de: 193n.
Staël-Holstein, baronesa Germaine de: 135 y n, 227.
Stanton, Elizabeth C.: 372n, 374n.
Steeg, Théodore: 395n.
Stendhal, Henri Beyle, llamado: 255 y n.
Stern, Daniel: 232.
Stern, Samuel: 415n.
Stock-Morton, Phyils: 329n.
Stopes, Mary: 372n.
Suard, Jean-Baptiste Antoine: 147 y n.
Suárez, Francisco: 26n, 152n.
Sue, Eugène: 276, 303.
Suratteau, Jean-René: 74n, 180n, 184n.
Szramkiewicz, R.: 135n.

Taguieff, Pierre-André: 404n.
Tailhant, Adrien-Albert: 290n.
Taine, Hippolyte: 282n, 283n, 292, 303n, 323 y n, 326, 342, 344.
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de: 123n, 347n.
Tallon, Eugène: 290.
Tarde, Gabriel de: 346, 350n, 415 y n.
Target, Guy Jean-Baptiste: 58, 69n.
Tatin-Gourier, Jean-Jacques: 59n.
Taylor, Helen: 372 y n.
Tchernoff, Iouda: 239n.
Teitgen, Pierre-Henri: 401 y n.
Tenot, Eugène: 322, 323n.
Tersen, Émile: 398n.
Terson, Jean: 244n.
Teste, Charles-Antoine: 335n.
Teyssendier de La Serve, Paul: 147n.
Thabault, A.: 324n.
Théremin, Charles: 134, 135n, 228 y n.
Théry, Irème: 107n.
Thibaudeau, Antoine Claire: 187n.
Thibault, Jacques: 341n.
Thibert, Marguerite: 365n.
Thierry, Augustin: 22, 26n.
Thiers, Adolphe: 13, 247n, 248, 277, 278 y n, 279 y n, 289, 303, 318, 337n.
Thomas, Chantal: 124n.
Thomas, Édith: 364n.

Tomás de Aquino: 23, 24, 152.
Thoré, Théophile: 332.
Thorigny, Tiburce de: 280n.
Thouret, Jacques-Guillaume: 67, 80, 118, 163 y n.
Thuillier, Guy: 380n.
Tillier, Claude: 254 y n, 258, 260n, 363 y n.
Tison, Robert-Henri: 99n.
Tocqueville, Alexis de: 54n, 55n, 150, 229n, 266, 292, 298n, 307, 351, 414n, 415n.
Tosel, André: 101n.
Toulemon, André: 369n.
Tudesq, André-Jean: 224n, 247n, 249n, 274n, 275n, 287n.
Turgot, Anne Robert Jacques: 45-48 y n, 49n, 50, 53, 54n, 87n, 94, 138, 142 y n, 143n, 150, 159 y n, 390.

Vacant, Alfred: 28n.
Vacherot, Étienne: 295, 308 y n.
Vaillant, Édouard: 354n.
Vallois, Maximilien: 330n.
Vanel, Marguerite: 68n, 70n, 389n.
Vauban, Sébastien Le Prestre de: 112n, 137.
Vaublanc, conde Vincent Marie de: 192, 205n.
Vaulabelle, Achille de: 192n, 200n.
Vauthier, G.: 263n.
Vérone, Maria: 368.
Vial, Francisque: 329n, 348 y n, 349.
Vidal: 276.
Vidalenc, Jean: 252n.
Vigier, Philippe: 247n, 248n, 264n.
Vignerte, Jean-Jacques: 237n.
Vignery, John Robert: 328n.
Villèle, conde Joseph de: 192, 205 y n, 207, 208 y n, 210-211, 256 y n.
Villemain, Abel François: 209n.
Villeneuve-Bargemont, Alban de: 205, 238n, 379n.
Villey, Edmond: 295n, 432.
Villey, Michel: 99n.
Vinck, de (colección): 280n, 431.
Vinet, Ernest: 343n, 344n, 345n.
Viollet, Paul: 27n.
Viollette, Maurice: 395, 396 y n, 397.
Virieu, conde François-Henri de: 89.
Vitoria, Francisco de: 152n.
Viviani, René: 375 y n.
Voltaire, François Marie Arouet llamado: 56n, 57, 141, 142, 159n, 162 y n.
Vovelle, Michel: 72n, 148n.
Voyer d'Argenson, Marc René Marie de: 141 y n, 335n.

Waddington, William Henry: 293n.
Waley, Daniel: 29n.
Weil, Georges: 21n.
Weil, G. D.: 432.
Weil, Patrick: 404n.
Weiss, Jean-Jacques: 325n.
Weisz, George: 343n.
Weulersse, Georges: 48n, 87n.
Wiener, Ph.: 151n.
Wigmore, John H.: 412n.
Willard, Claude: 353n, 356n.
Willard, Frances: 373n.

Williams, David: 132 y n.
Wollstonecraft, Mary: 123n.
Wootton, David: 114n.
Wright, G. D.: 187n.
Wyrouboff, Grégoire-Nicolas: 315n, 430.

Zapperi, Roberto: 57n.
Zeldin, Theodore: 362 y n.
Zevaès, Alexandre: 355.
Zola, Émile: 324 y n.
Zolbert, Aristide: 354n.
Zylberberg, Jacques: 404n.